Costanzo Preve

IL TEMPO DELLA RICERCA

saggio sul moderno il post-moderno e la fine della storia

Vangelista

COSTANZO PREVE,

I tempo della ricerca. Saggio sul moderno, il post-moderno e la fine della storia,

Vangelista, 1993, pp. 127

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

petite plaisance

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: *info@petiteplaisance.it*

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*
ERACLITO

Costanzo Preve

IL TEMPO DELLA RICERCA

saggio sul moderno il post-moderno e la fine della storia

Vangelista

Agli eroi comunisti
delle giornate di Mosca
dell'ottobre 1993
caduti per fermare
il mondo di belve della
privatizzazione capitalistica.

20145 Milano, via Alberto da Giussano 15

Quel che è accaduto, tragico, doloroso, io credo che sia un punto di passaggio di un percorso che è cominciato molto prima e che non è finito. Dire che l'idea socialista è morta nel 1989 significa cadere in una tentazione molto comune all'uomo che, avendo una vita breve, tende sempre a pensare che qualche altra cosa muoia prima di lui. Oggi gli ideali socialisti stanno attraversando il deserto, ma da tutto questo, se mi è consentito, io tirerei una lezione che mi si è fatta chiarissima, ossia che non si può costruire il socialismo senza una mentalità socialista.
Questo contraddice l'idea anteriore che per un processo cumulativo di risoluzioni dei problemi dell'umanità si potesse arrivare ad una mentalità diversa che qualcuno ha chiamato, con troppo ottimismo, l'Uomo Nuovo, mentre abbiamo dovuto verificare che non era così. È possibile che la condizione che sto ponendo getti definitivamente il socialismo nel regno dell'infinito irrealizzabile e dell'utopia. Sono cosciente del rischio che corro dicendo questo ma, nonostante tutto, sono convinto che solo a partire da una mentalità socialista si potrà costruire il socialismo, e conservo intatta la speranza.

José Saramago, scrittore portoghese

Per le epoche storiche, così come per le epoche geologiche, non esistono linee di demarcazione rigide.

Karl Marx

Non mi si dica di non aver detto nulla di nuovo: nuova è la disposizione della materia. Quando due giocano alla pallacorda, si rimandano sempre la stessa palla, ma uno la lancia meglio. Tanto varrebbe rimproverarmi di essermi servito di parole antiche: come se gli stessi pensieri non facessero, grazie ad una differente collocazione, un altro discorso, nello stesso modo che le medesime parole diversamente disposte fanno altri pensieri.

Blaise Pascal

Introduzione

Ha scritto Jorge Luis Borges: «... in quell'Impero, l'Arte della Cartografia raggiunse tale Perfezione che la mappa di una sola Provincia occupava tutta una Città, e la mappa dell'Impero tutta una Provincia. Col tempo, codeste Mappe Smisurate non bastarono più, e i Collegi dei Cartografi eressero una Mappa dell'Impero che eguagliava in grandezza l'Impero e coincideva con esso punto per punto. Meno dedite allo Studio della Cartografia, le Generazioni Successive compresero che quella vasta Mappa era inutile...».

Chi scrive ha compreso da tempo che un lavoro teorico realmente innovativo ha senso soltanto se viene fatto per le generazioni successive. Più in dettaglio, non ha senso scrivere un Libro Smisurato che ambisca trattare esaurientemente *tutti* gli aspetti delle questioni, perché un libro simile coinciderebbe con l'insieme delle citazioni di tutti coloro che se ne sono occupati. In questo libro vengono tematizzati soprattutto cinque concetti essenziali (la libera individualità comunista, la coerenza interna della dottrina marxiana e della metafisica marxista, il moderno, il post-moderno e la fine della storia), accompagnati da altri concetti minori «satellitari», che hanno appunto la funzione subordinata che i satelliti hanno rispetto ai pianeti (nel nostro caso si tratta di concetti come progresso, materialismo, scienza, capitalismo, eccetera). Al posto di una borgesiana Mappa Smisurata, che non farebbe che riprodurre i milioni di libri scritti su questi argomenti, si avranno qui dei semplici Segnali, che indicheranno al lettore un possibile sentiero nel bosco che dovrà poi seguire per proprio conto.

L'oggetto esclusivo di questo libro è la trattazione del triplice argomento costituito dalle tre nozioni di modernità, post-modernità e fine della storia. Si tratta di tre nozioni intrecciate, che vengono trattate separatamente per comodità del lettore e per

esigenze di chiarezza, anche se, per fare solo un esempio, la post-modernità non è che una rappresentazione ideologica della tarda modernità attuale, di cui rappresenta filosoficamente un cortocircuito ed esteticamente un arredo. Il lettore è però di fronte ad un saggio diviso in due parti, di cui solo la seconda tratta espressamente della modernità, della post-modernità e della fine della storia, ed ha il diritto di chiedere: perché l'oggetto specifico del libro non è introdotto immediatamente, ma si è ritenuto di farne precedere la trattazione da una parte dedicata alla riformulazione integrale, talvolta provocatoria nella sua intenzionalità innovativa, del punto di vista teorico che un tempo era definito *tout court* marxista?

Vi è una ragione che legittima questa scelta. L'oggetto di questo libro, per essere più precisi, è il *rapporto* che lega la questione della libera individualità comunista (che coincide per noi con la questione del comunismo) con i tre temi della modernità, della post-modernità e della fine della storia. In una formulazione volutamente semplificata, ci si potrebbe chiedere: se il comunismo, o quanto meno il comunismo storico novecentesco, è stato figlio del progetto di emancipazione universalistica tipico della modernità, può esso sopravvivere in un'epoca post-moderna, in cui questo progetto sembra irreversibilmente condannato a sciogliersi, a frammentarsi, a disperdersi in un universo spazio-temporale che trasforma il tempo della progettualità nello spazio delle rappresentazioni? La volontà di «voler continuare ad essere» comunisti contro venti e maree, per fedeltà ai propri ideali di giovinezza e ai propri sentimenti di giustizia distributiva o di solidarietà umana, non vale letteralmente nulla in presenza di una situazione storica oggettiva che annunciasse il tramonto epocale di qualsiasi significato plausibile del progetto comunista. Occorre infatti accertare spietatamente e senza riserve «religiose» se ed in che misura il comunismo sia stato un prodotto fisiologico della modernità e non una sua escrescenza patologica, se ed in che misura la post-modernità sia ancora compatibile con il comunismo stesso, e infine quale sia la plausibilità delle teorie che predicano la fine della storia (e che sono più numerose e articolate di quanto sembri a prima vista). Per far que-

sto è necessario sottoporre ad esame ancora una volta l'insieme delle categorie tradizionali del pensiero filosofico e politico che si è ispirato a Marx e al marxismo. Lo sappiamo: si tratta di una revisione noiosa ed interminabile, che ha smesso soggettivamente di divertirci da molto tempo, ma che non smette purtroppo di essere oggettivamente indispensabile. Lo voglia o no, chi parla di comunismo *non* è ancora in nessun modo *oltre* l'orizzonte teorico del pensiero marxiano e marxista, dal momento che è tipica appunto di Marx la coniugazione del comunismo con la modernità (in un senso che cercheremo di chiarire più avanti). Era dunque necessario dedicare la prima parte di questo libro a questo nodo di problemi.

Fedeli al detto di Lucrezio, sappiamo che nessuna cosa può nascere se prima le vecchie non scompaiono e non lasciano il posto. Ora, ci è dolorosamente chiaro che le vecchie tradizionali interpretazioni del marxismo non hanno nessuna intenzione di scomparire o di lasciare il posto da sole, e che sulla base di queste vecchie interpretazioni tradizionali il pensiero comunista *non* è in grado di inserirsi dialetticamente nei tre problemi dell'accertamento dello statuto storico della modernità, della distinzione fra aspetti reali ed aspetti fittizi della post-modernità ed infine della confutazione razionale delle teorie della fine della storia. È stato dunque necessario scrivere una prima parte, destinata a precedere la seconda, anche se chi scrive si è divertito di meno a scriverla.

La prima parte è divisa in tre capitoli. Il primo capitolo è dedicato alla stesura di un dizionario filosofico-politico elementare che comunica immediatamente al lettore il nostro approccio definitorio a *nove* termini di uso comune (capitalismo, imperialismo, nazione e nazionalismo, democrazia, fascismo, socialismo, esperienza sovietica 1917-1991, comunismo storico ortodosso, comunismi storici eretici). Si tratta di nove termini che sembrano assolutamente ovvi, ma che non lo sono invece per nulla. È poco saggio procedere nel ragionamento senza preliminarmente dare le accezioni dei termini che si usano, anche se queste accezioni sembreranno a prima vista paradossali e scandalose (e certo lo sembreranno, in particolare quando diremo

che non viviamo affatto in una «democrazia» — o meglio, che le «democrazie capitalistiche» sono oligarchie legittimate da plebisciti — o che in Marx non esiste nessun concetto di capitalismo o di socialismo). Siamo certi però che il lettore paziente, superato il primo momento di comprensibile sconcerto, prenderà sicuramente in esame le argomentazioni che produrremo, anche se esse costringono a nuotare faticosamente contro corrente.

Il secondo capitolo è dedicato invece alla coerenza interna del paradigma marxiano originario, vero e proprio «nucleo espansivo» della teoria del comunismo moderno. La nostra tesi sarà in proposito provocatoriamente semplice: una coerenza teorica esiste, se si decide di separare la teoria dalla storia reale, ma non esiste più, se si vuole identificare la coerenza teorica con la coerenza storica. Detto più brutalmente: la coerenza interna del paradigma marxiano originario *non* esiste. Questa coerenza interna salta soprattutto dove si aprono dolorosamente tre punti imperfetti di sutura (a proposito rispettivamente della teoria delle classi rivoluzionarie, della socializzazione del lavoro complessivo e della ricchezza dei bisogni). Un paradigma teorico debole sui tre punti essenziali delle classi, del lavoro e dei bisogni deve a nostro avviso essere esplicitamente corretto e modificato, anche perché — come mostreremo brevemente — la mancata correzione ha reso sterile sia la sua storia *interna* sia la sua storia *esterna*. Nello stesso tempo, finché esisteva una «chiesa trionfante» che si legittimava ideologicamente proprio attraverso l'immodificabilità sacrale del làscito marxiano originario (nessuna chiesa può ammettere che il suo profeta fondatore ha potuto sbagliarsi anche solo su di un dettaglio marginale) nessuna operazione di correzione o modificazione era possibile.

Il terzo capitolo è dedicato infine ad una proposta di smantellamento di gran parte della «metafisica marxista» trasmessaci dalla tradizione del Novecento. Insistiamo molto sulla distinzione radicale fra dottrina marxiana e metafisica marxista. La dottrina marxiana è un làscito ottocentesco di grandissimo valore filosofico e scientifico, il cui orizzonte fondamentale *non* è stato a nostro avviso ancora superato per il semplice fatto che non possiamo ancora dire di essere *oltre* la teoria che individua il co-

munismo moderno nel superamento delle estraneazioni prodotte dalla generalizzazione spaziale e temporale del modo di produzione capitalistico (e questo orizzonte continua a non essere superato nonostante i tre veri e propri «buchi» delle teorie delle classi, del lavoro e dei bisogni). La metafisica marxista (e usiamo qui il termine «metafisica» nel senso non di Aristotele ma di Heidegger, come modo storico cioè di apparizione dell'Essere sociale, e pertanto come modo storico di esperirlo e concettualizzarlo) è invece la forma ideologica fondamentale in cui si è manifestato teoricamente il comunismo storico novecentesco. Anziché rinserrare artificialmente questa metafisica (per noi sinceramente orrenda!) in un «sistema coerente» (anche se essa è stata a tutti gli effetti un «sistema coerente») abbiamo preferito esporla attraverso una serie di dicotomie a nostro avviso illusorie, che il lettore troverà esposte secondo un ordine logico. Anticipiamo da subito che abbiamo esposto queste dicotomie unicamente per congedarcene. Senza un congedo, pio ma fermissimo, da queste dicotomie, non c'è a nostro avviso la possibilità di *cominciare* ad occuparci produttivamente di moderno, di postmoderno e di fine della storia.

La prima parte si conclude dunque con un'indicazione di massima: il paradigma teorico comunista deve essere sottoposto ad una radicale terapia filosofica in base al cosiddetto «rasoio di Occam»; non bisogna moltiplicare i concetti fondamentali oltre le vere necessità. Per affrontare i tre temi del moderno, del postmoderno e della fine della storia il paradigma teorico comunista ha bisogno soltanto di *due* concetti fondamentali, quello di modo di produzione capitalistico e quello di libera individualità integrale. Tutti gli altri concetti sono derivati, e devono essere dialetticamente costruiti a partire da questi due. In base a questa consapevolezza, è possibile passare dalla prima alla seconda parte di questo saggio.

Essa si basa, sopra ogni altra cosa, sulla piena legittimità o sulla più completa pertinenza di tutte e tre queste nozioni. La modernità, o Moderno, o condizione moderna, o come vogliamo comunque chiamarla, è qualcosa che esiste, che può essere connotata, che caratterizza un'intera epoca storica, nella quale

siamo ancora fondamentalmente inseriti. Per comprendere la modernità è però necessario un approccio «integrale», che integri cioè gli aspetti economici, politici e culturali, privilegiando le modalità strutturali di produzione e riproduzione della vita associata. Questo approccio integrale ha ovviamente come oggetto una specifica «totalità», che distingueremo dalla «complessità» (che non è spesso altro che un approccio non dialettico alla totalità stessa). Questa totalità è una totalità spazio-temporale, e sono infatti lo spazio ed il tempo le modalità essenziali di comprensione della modernità stessa. A proposito della post-modernità, invece, si tratta soprattutto di evitare i due estremi della sua considerazione feticizzata, che la presenta come qualcosa di radicalmente diverso ed opposto alla modernità stessa, e dell'affrettata negazione della sua legittimità, come se una post-modernità non esistesse per nulla e fosse soltanto una perfida invenzione di coloro che vogliono a tutti i costi negare la possibilità storica del comunismo. Noi riteniamo al contrario che la post-modernità esista, e che occorra in qualche modo individuarla e definirla, appunto perché la si possa intendere come un momento della storia, e non come la fine della storia stessa.

Se la tesi filosofica di fondo della prima parte del saggio consiste nell'esplicita ed insistita dichiarazione della totale irriformabilità della tradizione marxista, che deve essere radicalmente riformulata per poter proficuamente essere riutilizzata per il progetto comunista, la tesi filosofica di fondo della seconda parte consiste allora nel sottolineare che le tre distinte teorie del Moderno, del Post-Moderno e della Fine della Storia sono in realtà *una*, ed una sola, teoria. Noi abbiamo scelto di esporle secondo questo ordine (prima il Moderno, poi il Post-Moderno, infine la Fine della Storia), ma avvertiamo subito che si tratta di una concessione alla temporalità convenzionale, dal momento che in realtà le cose sono invertite. Vi è infatti *prima* una teoria della Fine della Storia (Cournot), *poi* una teoria della Post-Modernità (Lyotard), e *infine* una teoria della Modernità (Habermas). Tutte e tre queste teorie hanno in realtà un solo ed unico oggetto: la connotazione determinata della caratteristica di fondo della modernità stessa, intesa come sede spazio-temporale

della sottomissione reale della globalità dell'esperienza al rapporto di produzione di capitale. Questa sottomissione reale, da Marx già correttamente intuita nella sua tendenza di fondo (e nello stesso tempo da lui fraintesa a causa del contraddittorio mantenimento di ipotesi metafisiche ed utopistiche sulle classi, sul lavoro e sui bisogni), investe tutte le dimensioni della realtà, ed è perciò oggetto simultaneo di esperienza estetica, di intellettualizzazione scientifica e di razionalità filosofica.

Per non perderci nella selva delle interpretazioni, abbiamo deciso di scegliere i tre autori sopra menzionati (Habermas, Lyotard e Cournot) come guide esemplari alla concettualizzazione filosofica da noi proposta. Il lettore però non si faccia ingannare: chi scrive non condivide *nulla* di queste tre interpretazioni. Nello stesso tempo, il modo migliore per prenderle in esame con il rispetto che meritano consiste nell'esaminarne la genesi psicologica e politica: in tutti e tre i casi la presenza tematica del «comunismo» è indubitabile; nello stesso tempo, questa presenza viene filosoficamente metaforizzata in modo diverso, dando luogo a tre distinte costellazioni concettuali. Siamo convinti che soltanto dopo aver realmente superato queste tre concezioni (nel senso hegeliano della *Auf-hebung*) sarà possibile riprendere un discorso filosoficamente sensato sul comunismo.

Il libro finisce proprio *sulla soglia* di questo discorso, i cui fondamenti verranno parzialmente posti in lavori successivi. Nella conclusione accenneremo a tre fondamentali temi (la natura umana, la comunità umana, l'organizzazione politica), che dovranno servire da premessa ad un'elaborazione più approfondita. Non vogliamo però nascondere al lettore che chi scrive gli consegna questo nuovo libro con una piccola punta d'orgoglio. Certo, siamo ancora tragicamente al di sotto del livello filosofico minimo necessario per rispecchiare in modo adeguato l'esigenza di radicale novità della fase storica in cui ci troviamo. È presente però in questo lavoro — ne siamo pacatamente convinti — la *consapevolezza* della fase di trapasso, dubbio, incertezza che caratterizza il presente, e non importa se questo presente sia moderno o post-moderno. Sinceramente, non vediamo intorno a noi molti esemplari di questa consapevolezza: da un lato, innu-

merevoli variazioni sui temi della Modernità, Post-Modernità, Fine della Storia, prodotti da una macchina universitaria e convegnistica che si riproduce con narcisistica autoreferenzialità, appena intaccata dalla crisi fiscale dello stato capitalistico e dai numerosissimi arresti per corruzione dei responsabili culturali delle amministrazioni locali; dall'altro, alcune poche resistenze veterocomuniste, ammirevoli per la volontà di resistenza e di testimonianza (e dunque incondizionatamente preferibili alle prime, così come i nostalgici dello zar e di Stalin sono preferibili in Russia alla mafia compradora attuale), ma pervicacemente riluttanti all'ammissione che il comunismo della quarta transizione capitalistica non può essere eguale al comunismo della terza. Il lettore ci consenta questa immodestia: siamo più avanti, forse non molto, ma almeno un pochino. Solitudine e marginalità non ci spaventano assolutamente, e non ci provocano né delirio di onnipotenza né *pathos* di isolamento aristocratico né sindromi depressive di non riconoscimento. È assolutamente fisiologico che tutto ciò che è nuovo avanzi con fatica, e avanzi nascosto. Come l'arte, anche la filosofia è un'amante esigente e richiede attenzioni continue.

Parte prima

I
Un dizionario politico-filosofico di base

Uno studio sul rapporto fra progetto comunista, modernità, post-modernità e fine della storia non può fornire un lessico filosofico rigoroso ed univoco. Una certa flessibilità di significati è anzi da privilegiare, perché in essa può farsi strada una ricerca spregiudicata. Vi sono però alcune nozioni, in particolare alcuni «ismi», che si usano continuamente, e che crediamo non abbiano più bisogno di chiarimenti. Si tratta di una vera e propria illusione. Spesso l'equivoco e il fraintendimento si nascondono proprio nelle parolette ovvie e facili. Vi sono, certo, alcuni buoni dizionari di filosofia, scienze politiche e sociali, economia e diritto che si possono consultare nelle biblioteche, e che gli studiosi hanno quasi sempre a casa propria per rapide consultazioni. Questi dizionari sono utili, dal momento che registrano diligentemente i significati principali dei termini inserendoli nei contesti storici in cui questi termini sono stati usati per la prima volta, finendo poi quasi sempre con il cambiare anche radicalmente significato con il sorgere di nuovi contesti storici (e si pensi, per fare un solo esempio, al termine di «rivoluzione», che nacque come concetto puramente astronomico per acquistare poi a poco a poco il senso del vecchio termine aristotelico di *stasis*, cioè di sommovimento, passando attraverso l'accezione liberale inglese di «ritorno» ad un punto di partenza nel frattempo corrotto dall'usurpazione).

Nell'ambito di questo saggio, però, questi dizionari non ci

possono servire oltre un certo punto. In questo primo capitolo, infatti, non abbiamo l'intenzione di elencare bobbianamente i vari significati possibili dei nove termini su cui ci soffermeremo, ma vogliamo suggerire al lettore *una*, ed una sola, accezione fondamentale. Si tratta dell'accezione che useremo, quasi sempre implicitamente e dunque senza necessità di ritornarci continuamente sopra, nel corso della seconda parte di questo libro, in cui queste nuove nozioni dovranno essere integralmente «sciolte» nella discussione dei concetti centrali di moderno, post-moderno e fine della storia.

Sul capitalismo

Karl Marx non parla mai di capitalismo. È questa un'affermazione che può sembrare paradossale, ma che facciamo a ragion veduta. Karl Marx, nella sua opera intitolata *Il Capitale*, usa il sostantivo *capitale*, il sostantivo *capitalista*, l'aggettivo *capitalistico*, ma non usa *mai* il sostantivo *capitalismo*. È un caso? A nostro avviso no. Egli utilizza sempre il termine *modo di produzione capitalistico*, che non corrisponde assolutamente al termine di «capitalismo», perché non ne ha lo stesso valore semantico, e non connota affatto lo stesso oggetto di pensiero.

Come ha opportunamente osservato lo studioso Bruno Bongiovanni, il termine *capitalismo* viene usato prima in Francia, in modo «debole», e poi in Germania, in modo «forte» (e Marx non c'entra per nulla). In Francia lo usa Louis Blanc (per cui il capitalismo è l'appropriazione del capitale — cioè dei «beni capitali», l'entità di partenza, separata dai guadagni, in grado di generare i guadagni stessi — da parte di alcuni a svantaggio di altri) e soprattutto Proudhon (in cui il capitalismo è un regime economico in cui i capitali, che costituiscono la fonte dei redditi, non appartengono generalmente a coloro che li fanno fruttare con il proprio lavoro). Il socialismo francese è dunque la fonte diretta del significato «economicistico» di capitalismo, assimilato ad una società basata sul furto legalizzato e sulla generalizzata ingiustizia, in cui i «ricchi», che posseggono i «beni capitali»,

opprimono i «poveri», che non li posseggono. Come ha osservato a suo tempo Lindenberg, il movimento operaio francese si è formato (da Guesde fino al PCF) sotto la diretta egemonia culturale di questa concezione economicistica di capitalismo (che ha ovviamente alla sorgente anche Comte e Say, cioè la sociologia positivistica ed il liberalismo economico).

In Germania, terra di teorici, il termine di «capitalismo» si costituisce fra il 1869 (in cui lo usa il teorico del «socialismo di stato» Rodbertus) ed il 1902 (in cui esce l'opera fondamentale di Sombart dedicata appunto al capitalismo moderno). Sono Rodbertus e Sombart, a nostro avviso, i veri inventori del significato moderno di capitalismo: il capitalismo è una società che crea ricchezza, ma che distrugge la comunità. Come creatore di ricchezza, esso è insostituibile; come distruttore di comunità, esso deve essere incessantemente «corretto» con metodi etici e politici. È questa la società capitalistica, è questo il capitalismo.

Se Rodbertus e Sombart sono gli inventori della corrente nozione di capitalismo (società che crea ricchezza distruggendo comunità), Braudel e Wallerstein ne sono i moderni estensori. Per entrambi il capitalismo è diventato un'economia-mondo, nata in Europa nei secoli XV e XVI ed ora esistente più o meno in tutto il mondo. Se per Lenin l'imperialismo è la fase finale del capitalismo, per Braudel e Wallerstein il capitalismo moderno, spazialmente distinto in un centro e in una periferia, è la fase finale dell'imperialismo (che altri studiosi, come il francese Latouche, chiamano più volentieri «occidentalizzazione»). Il capitalismo è dunque una società mondiale, che riproduce la dicotomia fra ricchi e poveri (limitata da Blanc e da Proudhon al territorio nazionale) al mondo intero. Una simile società è incomprensibile se non se ne studia la mentalità, o meglio la genesi di questa mentalità stessa (e lo studio di Max Weber sul protestantesimo calvinista come matrice culturale del tipo ideale di capitalismo è del 1904-5).

Questa prospettiva Rodbertus-Sombart-Braudel-Wallerstein è a nostro avviso il fondamento teorico della corrente nozione di «capitalismo» (anche di chi, ovviamente, non conosce neppure i nomi di questi quattro degnissimi studiosi). Sul piano tempora-

le, il capitalismo non è altro che lo sviluppo economico dell'Occidente inteso come successione di fasi: dal capitalismo mercantile al capitalismo industriale; dal capitalismo industriale al capitalismo finanziario. Sul piano spaziale, il capitalismo è la mondializzazione della società occidentale, che «divora» le comunità tradizionali ricche di socialità tribale, familiare e comunitaria, ma ricche anche di schiavismo, feudalesimo, asiatismo, superstizione, barbarie, eccetera.

Alla concezione del capitalismo come risultato di un lento processo storico si contrappone spesso una concezione del capitalismo come fenomeno di accelerazione temporale. Non più un arco temporale plurisecolare, in cui il mercante diventa industriale, ma una breve accelerazione in cui, tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, si spezza il mondo in due aree, una capitalista ed una precapitalista. Il capitalismo, in definitiva, risulta da questi mutamenti essenziali: il capitale diventa capitale fisso e viene investito direttamente nella produzione; si crea il prezzo della terra, si crea il prezzo del lavoro, e c'è un mercato di queste merci; la progressiva mercantilizzazione di ogni fattore determina un'abnorme ipertrofia del fenomeno economico, che tende a subordinare a sé la sfera sociale e quella politica.

Queste tre caratteristiche (proposte dallo studioso Marcello Carmagnani) si avvicinano effettivamente alla nozione di capitale di Marx più di quanto lo facciano i «prolungamenti storici» di Braudel-Wallerstein. Più in generale, l'accelerazione storica della prima rivoluzione industriale (dal 1760 circa) è il fattore determinante della genesi del rapporto di capitale, mentre la lenta accumulazione mercantile e manifatturiera, pur importante, non permette ancora di parlare di rapporti capitalistici di produzione. Prima del 1760 c'era già la borghesia (e torneremo su questo punto nel primo paragrafo del terzo capitolo), ma non c'era ancora il capitalismo. Avvertiamo però il lettore che continuiamo a scrivere «capitalismo» unicamente per una cattiva abitudine, di cui ci scusiamo. Per coloro che intendono richiamarsi a Marx per concettualizzare il proprio comunismo, il capitalismo *non* esiste. Esiste il modo di produzione capitalistico, che non è per nulla una società chiamata capitalismo (in cui i ricchi

dominano sui poveri sulla base del loro monopolio dei beni capitali, creando ricchezza e distruggendo comunità), ma un sistema processuale complesso di istanze economiche, politiche e culturali determinate, a partire dalle quali si può anche concettualizzare, se lo si vuole, la modernità e la post-modernità.

La nozione di Marx è dunque quella di modo di produzione, e soltanto quella di modo di produzione. Siamo molto preoccupati dal fatto che si possa pensare che questa distinzione è puramente terminologica, pedante, sofistica, eccessivamente puntigliosa e pignola, e che in fondo dire «capitalismo» e «modo di produzione capitalistico» voglia dire la stessa cosa. Chi è senza peccato scagli la prima pietra; chi scrive non la scaglierà mai, dal momento che è consapevole di essere il primo «peccatore», che usa a destra ed a manca il termine «capitalismo». Le conseguenze della confusione concettuale sono però molto gravi. Per fare un solo esempio (che riprenderemo nel settimo paragrafo di questo capitolo) in URSS da Stalin a Gorbaciov non c'è proprio mai stato il «capitalismo», eppure non si era mai usciti dal modo di produzione capitalistico. È allora necessario cercare di chiarire quale sia la caratteristica differenziale del modo di produzione capitalistico rispetto agli altri modi di produzione (comunitario, schiavistico, feudale, asiatico, eccetera). Come è possibile infatti parlare di «superamento del modo di produzione capitalistico» se non si sa neppure quale sia il meccanismo essenziale per cui quest'ultimo si riproduce? Per essere anti-capitalisti semplicemente «morali» o «religiosi» non c'è nessun bisogno di saperlo. L'anti-capitalismo è quella «visione del mondo» per cui non è bene che una società crei ricchezza distruggendo comunità. Questo anti-capitalismo è oggi degnamente rappresentato nel mondo dal fondamentalismo islamico e, in via subordinata e infinitamente meno efficace, dalla teologia della liberazione. Non è per questa via che potremo arrivare alla nozione di modo di produzione capitalistico.

Il modo di produzione è una totalità dialettica derivata dall'integrazione fra i rapporti sociali di produzione e lo sviluppo delle forze produttive. Il modo di produzione capitalistico si differenzia da tutti gli altri modi di produzione possibili per non

essere affatto «tributario» (basato cioè su di una semplice estorsione di plusprodotto creato autonomamente da comunità agricole, artigiane o manifatturiere), ma per essere «lavorativo» esso stesso, nel senso che i rapporti sociali di produzione non sono esterni alle forze produttive, ma le determinano in modo essenziale. Mentre il «capitalismo» (nell'accezione di Rodbertus, di Sombart o di Braudel) è una società che per creare ricchezza distrugge comunità (e questo significa che il «capitalismo» è una categoria economica e morale, mentre Marx *non* è né un successore dei moralisti classici come Kant né un successore degli economisti classici come Smith), il modo di produzione capitalistico non è una categoria economica o morale. Esso è una categoria ontologica, e dunque anche logica ed antropologica. Esso è un *medium* rigorosamente disantropomorfizzato (nel senso di produrre determinazioni antropologiche soggettive intrinseche alle modalità riproduttive del suo funzionamento, e di non essere però concettualizzabile con la categoria di Soggetto, o di «oggetto» della competizione secolare fra due Soggetti, quali ad esempio la Borghesia ed il Proletariato).

Finché si continuerà a pensare che la «società capitalistica» si identifichi con il modo di produzione capitalistico, si sarà sempre incapaci di collocare in modo sensato il destino antropologico del singolo all'interno di questa totalità dialettica. È imbarazzante doverlo ammettere, ma il solo filosofo del Novecento che è stato veramente all'altezza di questo problema si chiama Martin Heidegger, un anti-capitalista di destra seguace della «rivoluzione conservatrice» che ignorò sempre con provocatoria voluttà il significato marxiano originale di modo di produzione capitalistico.

Sull'imperialismo

Karl Marx non parla mai di imperialismo, anche se il concetto espresso da questo termine può essere ricavato dalla sua teoria del modo di produzione capitalistico. L'imperialismo è infatti una determinazione analitica del concetto di capitale. Il rappor-

to di capitale ha infatti una doppia vocazione intrinseca all'*antagonismo*, cioè allo scontro non solo fra capitali concorrenziali ma fra nazioni capitalistiche concorrenziali (in questo senso l'imperialismo è una determinazione ontologico-sociale della concorrenza intercapitalistica), e alla *mondializzazione*, cioè alla sottomissione progressiva ed inesorabile delle società precapitalistiche.

L'imperialismo in senso moderno è il figlio della Grande Depressione del 1873 e del congresso di Berlino del 1878. Più in generale, l'imperialismo è una determinazione politica essenziale della seconda rivoluzione industriale, analogamente al socialismo e al movimento operaio organizzato in sindacati su base nazionale e statuale. È interessante rilevare che il termine novecentesco di «imperialismo» nasce nello stesso anno del termine «capitalismo»; se il significato di capitalismo come società che crea ricchezza distruggendo comunità è il prodotto distillato del libro di Sombart del 1902, il significato di imperialismo come degenerazione curabile della società capitalistica risale al libro di Hobson, pubblicato anch'esso nel 1902.

John A. Hobson è un personaggio della cultura «progressista» novecentesca a nostro parere immensamente più importante di Keynes. Egli è meno noto per il semplice fatto di essere stato veramente un «uomo controcorrente», estraneo a tutti gli snobismi accademici in cui Keynes era immerso fino al collo. Negli anni Trenta del Novecento Hobson scrisse: «Negli anni Ottanta dell'Ottocento conobbi un uomo d'affari chiamato Mummery, già allora conosciuto come grande scalatore, che aprì una nuova via per arrivare al Matterhorn e che poi morì nel 1895 nel tentativo di scalare la montagna himalaiana del Nanga Parbat. Egli era anche uno scalatore mentale con lo sguardo fisso sul proprio cammino e con una sublime noncuranza verso ogni tipo di autorità riconosciuta. Quest'uomo mi coinvolse in una discussione relativa all'eccesso di risparmio che egli considerava responsabile del sottoutilizzo di capitale e lavoro che si verifica nei periodi di depressione industriale. Per lungo tempo tentai di controbattere le sue argomentazioni con l'uso degli strumenti dell'economia tradizionale. Ma alla fine egli mi con-

vinse ed io cominciai a sviluppare con lui la tesi dell'eccesso di risparmio in un libro dal titolo *Fisiologia dell'industria* che venne pubblicato nel 1889. Fu il primo passo ufficiale nella mia carriera di eretico... da allora mi proibirono di tenere corsi di economia. Seppi poi che ciò era dovuto all'intervento di un professore di economia che aveva letto il mio libro e che lo considerava equivalente, quanto a logica, ad un tentativo di provare che la terra è piatta».

Hobson è dunque un eretico del pensiero borghese, nel senso di «pensiero» che intende dimostrare la possibilità di un capitalismo senza imperialismo. In questa sede, abbiamo riportato questa citazione di Hobson per ricordare che quest'uomo geniale ha anticipato le posizioni di Keynes fino dal 1889, ma che quest'anticipazione, lungi dal portargli onore e riconoscimento, lo ha fatto classificare fra gli «eccentrici» sostenitori della terra piatta. Ricordiamo ancora una volta che la «verità» è sempre una determinazione del tempo storico, e si paga sempre molto caro il fatto di «anticiparla», se non si sono ancora create le condizioni del suo accoglimento sociale (chi scrive intende qui ribadire che *non* ci sono certamente ancora le condizioni storiche perché le tesi svolte in questo saggio vengano accolte: sostenere *oggi* che il comunismo del futuro sarà probabilmente un comunismo di libere individualità e non di collettivi egualitari equivale a dire che la terra è piatta). La posizione di Hobson è il paradigma di un liberoscambismo profondamente liberale e democratico, ostile al militarismo e al razzismo. In poche parole la sua tesi suona così: può esistere un capitalismo senza imperialismo; in fondo il capitalismo è una forma di universalismo liberoscambista, e lo scambio non è soltanto oppressione, ma anche amicizia e simpatia (e si pensi alle filosofie di Hume e di Adam Smith, basate sullo scambio come manifestazione di un'etica della comunicazione sociale generalizzata).

Le posizioni di Hobson innescarono un grande dibattito, in particolare fa i marxisti dell'epoca (da Rosa Luxemburg a Lenin). A differenza di Hobson, Lenin sostiene in poche parole che non ci può essere capitalismo senza imperialismo. Se c'è il capitalismo, c'è anche imperialismo. Riteniamo che su questa questione

Lenin abbia ragione su tutti i punti essenziali, non certo perché Hobson dica cose stupide o superficiali (al contrario, il suo libro del 1902 resta nella storia delle idee come qualcosa di geniale), ma perché Hobson, come tutti i liberoscambisti democratici ostili al protezionismo «corazzato», sottovaluta il ruolo della violenza non solo nella genesi del modo di produzione capitalistico, ma nella sua riproduzione quotidiana abituale.

Il modo di produzione capitalistico è una totalità sociale basata strutturalmente sulla violenza, sia nei rapporti fra individui sia nei rapporti fra gli stati. Questa violenza non è ovviamente sempre «cinetica», cioè visibile, ma non per questo si può dire che non esista. Ad esempio, la mafia esiste anche quando vi sono accordi fra i grandi padrini mafiosi e non vi sono guerre aperte fra bande, con massacri di S. Valentino e bombe esplosive per le strade che fanno saltare automobili parcheggiate. Una mafia «statica» è spesso molto più forte e crudele di una mafia «cinetica», anche se quest'ultima si presta maggiormente ad ispirare film di gangster. Questo avviene ovviamente anche con l'imperialismo. Si tratta di una questione che non viene in generale intesa dai movimenti pacifisti, che per la loro stessa essenza debbono credere alla possibilità di rimuovere le cause della guerra senza rimuovere la riproduzione «normale» del modo di produzione capitalistico. Se ci è permessa una breve parentesi filosofica, è questa la ragione per cui i pacifisti preferiscono sempre Kant a Hegel. Ciò non avviene, come molti pensano, perché Kant parla di un tribunale internazionale tipo ONU mentre Hegel è convinto che le guerre quando scoppiano scoppiano e solo lo «spirito del mondo» può farci qualcosa, ma perché il pacifista non può accettare che esista una logica ontologica (cioè che la violenza sia intrinsecamente connaturata ad un certo modo di produzione), ma deve «credere» che ci possa essere una assiologia trascendentale, cioè un intervento di «valori» etico-politici che testimoniano delle scelte esistenziali assolute. Le cose non stanno purtroppo così: il modo di produzione capitalistico è violento per sua natura, e l'imperialismo ne è la sua manifestazione fisiologica.

Il Novecento è stato un secolo di allucinante fioritura dell'im-

perialismo stesso. In questo scorcio di secolo, dopo la caduta del sistema degli stati del «socialismo reale» fra il 1989 e il 1991, siamo di fronte ad un insieme di fenomeni politici e ideologici di grandissimo interesse. Da un lato, si stanno mettendo rapidamente le basi per una nuova pericolosissima fioritura di conflitti imperialistici (crescita del Giappone come potenza mondiale, unificazione europea sotto l'egemonia di una Germania che comincia a fare le sue «vendette» per essere stata sconfitta nella seconda guerra mondiale, strapotenza militare degli USA che vogliono essere sempre più i gendarmi del pianeta sotto l'etichetta dell'ONU, riapertura delle vecchie questioni «balcanica» e «d'Oriente», eccetera). Dall'altro, gli ultimi due decenni di sviluppo dell'ideologia «di sinistra» (che molti identificano sciaguratamente con il comunismo), in particolare negli anni Ottanta, hanno portato in primo piano forme di cultura «metropolitane» che hanno censurato la questione dell'imperialismo. Per dirla in breve: non c'è mai stato tanto imperialismo come adesso, e non se ne è mai parlato tanto poco come ora. Da un punto di vista filosofico, la sempre maggiore prevalenza del discorso etico su quello politico, necessario contrappasso all'asfissiante ipertrofia del linguaggio politico degli anni Settanta, ha provocato un effetto di oscuramento del fenomeno dell'imperialismo, al punto che il massimo di opposizione esercitato durante la guerra imperialistica del Golfo del gennaio-febbraio 1992 è stato compiuto da una protesta pacifista, prevalentemente religiosa, mentre gran parte della cultura detta «laica» ha plaudito a questa guerra, in nome del diritto internazionale violato e del tribunale kantiano dell'ONU.

È dunque necessario rilanciare fortemente questa nozione, che continuerà ad avere anche in futuro molta importanza. Si tratta, in realtà, di una nozione essenziale anche per comprendere la dinamica della modernità e della post-modernità. Se infatti queste ultime sono caratterizzate non tanto dalla rimozione della violenza, quanto dalla sempre maggiore assuefazione alla «normalità» di quest'ultima, la natura selvaggiamente imperialistica del funzionamento del modo di produzione capitalistico può essere paradossalmente oscurata proprio dal fatto che la violenza

è sempre più metabolizzata dalla quotidianità capitalistica stessa. I ritmi ossessivi delle discoteche assomigliano sempre più ai suoni dei tamburi di guerra che nell'antichità esorcizzavano il timore della morte, mentre è in atto un gigantesco riorientamento bellico diretto a creare eserciti di mestiere nelle metropoli pronti ad effettuare interventi rapidi nel cosiddetto Terzo Mondo. La categoria di «imperialismo» non è pronta per essere archiviata. Al contrario, essa è estremamente attuale.

Sul nazionalismo

La nazione esiste. Ci si potrebbe stupire di un'affermazione tanto banalmente scontata, se non fosse necessario riaffermare continuamente apparenti ovvietà contro punti di vista diffusi ma infondati. Dal momento infatti che il «nazionalismo» è stato storicamente un prodotto della costituzione delle borghesie in stato (lo stato nazionale, appunto), si è diffusa a lungo l'opinione per cui il proletariato non ha nazione, ma soltanto internazionalismo e rivoluzione. Un simile «internazionalismo», però, è sempre stato talmente astratto da lasciare scoperte dimensioni strutturali e permanenti della coscienza comunitaria degli uomini. Ebbe invece ragione a suo tempo Stalin, in un saggio pubblicato nel 1914 e approvato da Lenin, quando definì la nazione «una comunità umana stabile, storicamente costituita, nata sulla base di una comunanza di lingua, territorio, vita economica e formazione psichica che si traduce in una comunità culturale». Come per tutte le definizioni si hanno ovviamente eccezioni (gli svizzeri per esempio non hanno comunanza di lingua, così come gli italiani non hanno comunanza di formazione psichica e gli ebrei non hanno comunanza di territorio), ma è noto che le eccezioni quasi sempre confermano la regola. Nel XIX secolo si parlava abitualmente di nazione prussiana e di nazione bavarese, mentre i serbi ed i croati, etnicamente e linguisticamente omogenei, si sentono due popoli distinti in conseguenza delle divergenze confessionali e del diverso corso della loro storia nazionale. Nel Cinquecento casa Savoja, portando la sede della sua dinastia da

Chambéry a Torino, fece la scelta di adottare la lingua italiana in Piemonte (lingua prima d'allora assolutamente ignorata) in nome della Controriforma e dell'alleanza con la Spagna, e questo impedì con il tempo lo sviluppo di una nazione «piemontese», il cui dialetto non fu mai trasformato in lingua letteraria (laddove i valdesi vi avevano già tradotto la loro Bibbia calvinista).

La nazione è dunque una comunità storica e culturale. A proposito della genesi di essa si confrontano due punti di vista, che molti considerano opposti ed incompatibili, mentre chi scrive vede in essi piuttosto una segreta complementarietà. Da un lato, si sostiene che è sempre in un certo senso lo stato a creare la nazione, nel senso che è lo stato, con i suoi apparati fiscali, guerreschi, giudiziari e scolastici ad omogeneizzare le comunità locali, urbane e contadine, divise sul piano dei dialetti e degli stili di vita. Dall'altro, si afferma con dovizia di argomenti che esiste un'indiscutibile origine etnica e precapitalistica delle nazioni, anche se ovviamente questo non comporta affatto un'accettazione neppure parziale di nozioni come quelle di razza o di «sangue e suolo» (contro tutti i razzismi è necessario non dimenticare *mai* che le razze non esistono, e che perciò non ha nessun senso fare concessioni involontarie al razzismo dicendo che le razze esistono, ma sono «eguali»: no, le razze non esistono proprio). Non vediamo fra le due tesi un'opposizione insormontabile, dal momento che il termine «nazione» non è sinonimo di «stato nazionale». Nell'antichità classica e nel medioevo si parlava di *gentes*, ed era appunto la *gens* il luogo d'incrocio tra le famiglie allargate e la costituzione statuale primitiva. A partire dal XV secolo (e cioè dalla rifeudalizzazione che segue il primo tentativo fallito di decollo capitalistico del XIII e XIV secolo, situazione storica analoga a quella in cui ci troviamo oggi dopo la crisi storica del primo tentativo di transizione dal capitalismo al comunismo) si apre la dicotomia fra il termine *nazione*, che significa generalmente la nobiltà e la classe che detiene il potere, e il termine *popolo*, che comprende la massima degli uomini incolti e privi di diritti politici (Martin Lutero indica ad esempio con il termine *Deutsche Nation* i prìncipi e con il termine *Gemeines Volk* l'insieme della gente comune). Nell'uso linguistico del

XVII e XVIII secolo il termine «nazione« indicava esclusivamente la classe sociale privilegiata, non la totalità degli appartenenti ad un determinato gruppo etnico. Vi è quindi una ragione ben precisa nel fatto che all'inizio della rivoluzione francese il Terzo Stato si dichiarasse unico rappresentante della nazione, proclamando così la sua rivendicazione del potere politico. Non è pertanto del tutto vero che sia stata la «borghesia» ad inventare la nazione. È stato piuttosto il popolo, le masse popolari plebee e contadine, ad imporre in modo rivoluzionario l'equazione popolo=nazione, con l'abolizione dei privilegi nobiliari e feudali. La *patria* del giacobinismo robespierrista, questo insieme di cittadini che si definivano sulla base di principi giusnaturalisti e contrattualisti di tipo esplicitamente universalistico, è appunto la fusione indissolubile di *popolo* e di *nazione*.

Con l'avvento della fase imperialistica del processo di sviluppo del modo di produzione capitalistico la nazione subisce un'ulteriore profonda metamorfosi. Da un lato, gli stati imperialistici attuano una specifica nazionalizzazione delle masse popolari per coinvolgerle nella loro espansione coloniale militaristica e nei loro reciproci conflitti. Dall'altro, le comunità politiche aggredite dall'imperialismo sono costrette a passare dal livello della stirpe a quello della «nazione» proprio per potersi opporre all'imperialismo stesso. È necessario prestare un'attenzione particolare a questo delicato fenomeno di sdoppiamento del «nazionalismo», in quanto non è sufficiente dire che ci fu un nazionalismo di offesa (Inghilterra, Francia, Italia) e un nazionalismo di difesa (India, Vietnam, Etiopia), per cui il secondo sarebbe moralmente legittimato, a differenza del primo. Questo è a parer nostro assolutamente ovvio, ma non tocca ancora il cuore terminologico e concettuale della questione, dal momento che così non si esce ancora dalla dicotomia nazionalismo buono/nazionalismo cattivo. In realtà si è di fronte a una differenza di principio fra una nazionalizzazione imperialistica delle masse, da un lato, e una costituzione nazionale di una comunità che cerca legittimamente la sua identità contro uno stato assolutistico o contro la falsa universalizzazione del mercato mondiale capitalistico. È questa (sia detto fra parentesi) la ragione per cui i baschi

ed i curdi hanno fondamentalmente ragione (non entriamo qui nel dettaglio di queste intricate questioni) nel voler rivendicare una loro statualità che viene illegittimamente negata. In questi casi non ci troviamo di fronte al separatismo e alla balcanizzazione. Le «nazioni» hanno a nostro avviso sempre diritto a costituirsi in «stati», piccole o grandi che siano, così come hanno sempre diritto a scegliere la via della federazione, della confederazione e della unione (e questa via è la più opportuna quando ci si trova di fronte a «nazioni« etnicamente e linguisticamente mescolate, con città fortemente «miste« e campagne «a macchia di leopardo»). È questa la ragione per cui la dissoluzione dell'URSS e della Jugoslavia è stata una tragedia sanguinosa e insensata per la grande maggioranza delle «nazioni« che le componevano (quando non c'è un confine etnico o linguistico chiaro è preferibile di gran lunga la mescolanza a tutte le altre strategie di uniformità etnica, di spostamento di popolazioni, eccetera).

Comprendiamo perfettamente che è difficile orientarsi in un problema tanto difficile come quello nazionale, e nello stesso tempo insistiamo sul fatto che è impossibile liquidarlo in nome di un internazionalismo puramente astratto e libresco. In breve, se non si ha una chiara nozione di modo di produzione capitalistico correlata ad una precisa conoscenza del funzionamento dell'imperialismo, è impossibile capire qualcosa del nazionalismo. Da un lato, non bisogna avere nessuna simpatia e fare nessuna concessione alla nazionalizzazione imperialistica delle masse finalizzata allo sciovinismo popolare di appoggio ad una guerra imperialistica (e pensiamo al triste sventolio di bandiere a stelle e strisce durante la guerra di Bush contro l'Irak del 1991). Dall'altro, è giusto invece provare simpatia per tutti i nazionalismi non imperialistici, basati sul sentimento di dignità popolare e di appartenenza comunitaria, come quello che permette alla Cuba di Fidel Castro di opporsi al tentativo di distruggerne il profilo economico e sociale.

Nell'Europa di oggi, minacciata da ondate di razzismo contro gli immigrati definiti pudicamente «extra-comunitari», è comprensibile che si abbia sospetto per il nazionalismo. In questo modo, però, si regala la nazione alle forze imperialistiche interne

ed esterne, che non sanno che cosa farsene di essa, ma intendono esclusivamente lavorare per una nazionalizzazione imperialistica delle masse. Questa nazionalizzazione delle masse è curiosamente compatibile con una sorta di cosmopolitismo imperialistico, basato sulla generalizzazione dei modelli americani di vita e di consumo. Non si tratta naturalmente di assumere verso l'americanismo un atteggiamento di sospetto aprioristico, che caratterizzò un tempo e caratterizza ancora la cultura della cosiddetta «nuova destra» (che poi «nuova» non è, perché riprende temi che furono tipici dello stesso nazismo fra il 1933 e il 1945). Si tratta però di aver ben presente che senza una resistenza culturale all'americanismo non si resiste neppure all'apparentemente inarrestabile cosmopolitismo capitalistico attuale. Certo, il problema è questo: *quale* resistenza culturale? Buona parte del problema filosofico della modernità e della post-modernità ruota intorno a questo tema essenziale.

Sulla democrazia

Non viviamo in una democrazia. E non viviamo in una democrazia non certo perché si tratta di una «democrazia imperfetta», o incompiuta, o deformata dalla corruzione, o malfunzionante. Tutti questi aggettivi sono a nostro avviso incompleti e fuorvianti, e non ci aiutano ad impostare con chiarezza la questione. Il fatto che la nostra affermazione suoni certamente al lettore esagerata, estremistica e paradossale, laddove non lo è per niente, è dovuto al fatto che siamo talmente abituati a identificare la democrazia con la teoria della rappresentanza da non riuscire a concepire neppure un altro modo di vedere le cose. Duecento anni di rappresentanza politica dentro lo sviluppo e l'allargamento spaziale e temporale del modo di produzione capitalistico hanno portato ad un «senso comune», robustissimo e ingannevole insieme, per cui la democrazia è il suffragio universale maschile e femminile, diretto e segreto, in presenza di una divisione fra i tre poteri (legislativo, esecutivo e giudiziario), di un controllo da parte della cosiddetta «opinione pubblica» (il

quarto potere), di un sistema di garanzie per la libertà di opinione e per il suo esercizio da parte dell'opposizione, eccetera. Questa però non è la democrazia. È al massimo una oligarchia, o se si vuole una poliarchia oligarchica (se si vuol indicare che vi sono alcune oligarchie differenziate che devono mettersi d'accordo) in un contesto di stato liberale di diritto.

Torniamo ad Aristotele. Aristotele distingue tre tipi fondamentali di costituzioni statali, la *monarchia*, quando il governo è in mano ad uno solo, l'*aristocrazia*, quando è in mano a poche persone, le migliori fra tutte, e la *politìa*, quando è in mano alla maggior parte dei cittadini. Sono queste le tre forme buone di governo, che possono degenerare se coloro che governano lo fanno non in vista dell'interesse comune, ma in vista del loro interesse privato. Si avranno allora la *tirannide*, l'*oligarchia* e la *democrazia*. Aristotele ritiene anche che la forma migliore di governo sia la *politìa*, in cui il governo è affidato a turno a uomini delle classi medie, né troppo ricchi né troppo poveri, e quindi più disinteressati.

Ci sembra evidente di non stare vivendo affatto in una *politìa*, cioè se vogliamo in una *res publica* nel senso letterale del termine. I politici di mestiere, in *tutti* i paesi cosiddetti democratici, indipendentemente dal fatto che vengano eletti in modo legittimo sulla base di elezioni a suffragio universale, percepiscono stipendi, redditi e pensioni che li fanno assorbire nelle classi ricche. In ogni caso, la «maggior parte dei cittadini» non è costretta soltanto a farsi «rappresentare», ma è anche espropriata di fatto da qualunque possibilità di governo dall'impenetrabile complessità procedurale, amministrativa e decisionale degli ambiti sempre più specialistici della macchina dell'economia capitalistica (è infatti una ipocrita finzione dire che la maggioranza «governa» se ad esempio i «sacrifici» che deve fare la maggioranza stessa sono giustificati da insindacabili «regole dell'economia» che soltanto una minoranza di tecnici dichiara di conoscere e di governare).

Non è nemmeno questo però il punto principale. Sostiene Aristotele che per parlare di forme di governo bisogna parlare prima dello stato, «e lo stato non è solo una comunità di esseri

viventi, ma una comunità di eguali, riuniti allo scopo di conseguire la miglior vita possibile» (*Politica*, VII, 8,1328a). È evidente che se si ha un'oligarchia non si ha eguaglianza, ed è allora impossibile per la maggioranza conseguire la miglior vita possibile. Nel IV libro della *Politica* Aristotele unisce correttamente le forme di governo con il loro «principio», e afferma: «il principio dell'aristocrazia è la virtù, dell'oligarchia è la ricchezza, della democrazia la libertà». Perfetto. Chi scrive è perfettamente convinto che l'unica possibile definizione politica di comunismo (che resta a nostro avviso una realtà metapolitica, cioè antropologica), sia questa: una comunità statale di eguali e di liberi. Il punto essenziale è però quello della definizione aristotelica di democrazia. E per Aristotele «la forma di governo è una democrazia quando governano i liberi, che sono anche la maggioranza dei più poveri, ed una oligarchia quando governano i più ricchi e nobili, che sono nello stesso tempo i meno numerosi» (*Politica*, IV,3,1290b). La democrazia è questa: il governo dei molti, che sono anche i più poveri. Il termine «povero», ovviamente, non significa affatto miserabile, straccione, eccetera, ma semplicemente «meno ricco», in relazione al più ricco.

È del tutto evidente che non viviamo in una democrazia. Viviamo in una oligarchia di ricchi, che controllano direttamente il «quarto potere» e che si fanno legittimare da una «rappresentanza plebiscitaria» i cui delegati vengono bensì eletti a suffragio universale, ma non per questo impediscono che il principio della nostra società sia la ricchezza (come nelle oligarchie, appunto).

Si dirà che Aristotele è un pensatore antico, e bisogna citare qualcuno più moderno. Ma chiediamoci: più moderno, chi? Se ad esempio citiamo Rousseau, che è certamente più moderno di Aristotele, vediamo che anche secondo i suoi criteri *non* viviamo affatto in una democrazia. Per Rousseau è necessario fondare un patto sociale equo fra cittadini eguali, dal momento che un patto sociale iniquo, in cui è sancito il potere dei più ricchi, non è in nessun modo una democrazia. È assolutamente indiscutibile il fatto che viviamo in una società in cui il potere dei più ricchi, da Agnelli a Berlusconi, è enorme (certo, non illimitato, ma neppure nelle oligarchie aristoteliche quest'ultimo era illimitato). Bi-

sognerà allora regredire da Rousseau a Locke, e dire che il principio fondamentale di una forma di governo è la *rappresentanza*. La democrazia diventa allora l'allargamento della rappresentanza, fino al suffragio universale. Di qui la dicotomia fra liberalismo, basato sul suffragio censitario, limitato e ristretto, e la democrazia, basata sul suffragio universale, prima maschile, poi anche femminile.

Se la democrazia è la rappresentanza, allora certamente viviamo in una democrazia, deformata dalla corruzione, ma pur sempre in una democrazia. È questa però una deformazione formalistica della nozione di democrazia. La democrazia è una nozione sostantiva, non formalistica. Il fatto che il popolo, identificato con il corpo elettorale, voti i suoi rappresentanti, non cambia nulla al fatto che il potere sia nelle mani dei ricchi, e che la ricchezza sia il principio ontologico-sociale che governa realmente le nostre società. In un modo di produzione capitalistico (che abbiamo già distinto dalla vaga nozione di «capitalismo», a nostro avviso eccessivamente sociologistica) tutto questo è del resto inevitabile. Non può essere diversamente. Ciò che invece è urgente è una «rettifica dei nomi». Noi *non* viviamo in una democrazia. Questo è il punto fermo da ribadire. Detto in linguaggio aristotelico, la sola «democrazia» contemporanea è stata il comunismo storico novecentesco dal 1917 al 1991 (nel senso che lì effettivamente la maggioranza dei «poveri» ha governato: il fatto poi che i poveri non sappiano governarsi da soli senza delegare il potere a burocrati avidissimi è un'altra questione, da trattare a parte). Questa «democrazia» non è stata però una *politìa*, perché in essa non c'era uno stato capace di garantire la miglior vita possibile ad una comunità di eguali. La burocrazia «comunista» riproduceva diseguaglianza, e l'errata antropologia dell'uomo nuovo impediva il perseguimento di una vita buona. Di qui due conseguenze, che svilupperemo in altra sede: il comunismo è una comunità di eguali che perseguono la miglior vita possibile; per non prendere una via sbagliata in questo perseguimento bisogna avere una corretta visione della natura umana così come essa è, e non come vorremmo che fosse.

Su queste basi terminologiche, bisognerà respingere almeno

tre false dicotomie: democrazia borghese/democrazia proletaria, democrazia formale/democrazia sostanziale, democrazia diretta/democrazia delegata. In primo luogo, la democrazia è sempre e soltanto il regime sociale indicato da Aristotele (e da Rousseau): ciò che viene chiamato democrazia «borghese» non è mai democrazia, ma sempre poliarchia oligarchica di capitalisti in presenza di uno stato liberale di diritto (che è ovviamente sempre preferibile al fascismo, e non va mai confuso con quest'ultimo); ciò che viene chiamato democrazia «proletaria», cioè il socialismo reale, è democrazia, ma non è *politìa*, perché sfocia in tirannide del partito-stato che assume la tutela incontrollata della maggioranza dei «poveri». In secondo luogo, non può esistere opposizione di principio tra forma e sostanza, come era del resto già chiaro allo stesso Aristotele (la cui teoria dell'essere implica in quest'ultimo determinazioni essenziali sia formali che sostanziali); una democrazia sostanziale è anche formale, oppure non è né l'una né l'altra (a meno che si voglia ipotizzare una maggioranza totalitaria di poveri che toglie ogni diritto «formale» alle minoranze: in questo caso si ha ovviamente una democrazia, ma non una *politìa*). In terzo luogo, una democrazia delegata è una teoria della rappresentanza, e la teoria della rappresentanza non è letteralmente *nulla* se il suffragio universale, che dovrebbe esprimere il volere di tutti, è incorporato in un modo di produzione la cui riproduzione è sistemica e non «volontaria», basata cioè sulla deliberazione.

Da qualunque parte si giri il problema, si arriva sempre a nostro avviso a due conclusioni: primo, ha ragione Aristotele, nel senso che ciò che conta non è la democrazia ma la *politìa* (e il comunismo è una *politìa*, non una democrazia); secondo, ha ragione Rousseau, nel senso che finché non si sostituisce praticamente un patto sociale equo ad un patto sociale iniquo non si uscirà mai da un mondo di interminabili chiacchiere formalistiche.

Sul fascismo

Come è noto, non ci può essere in Marx una teoria sociale del fascismo come forma politica specifica del dominio politico ca-

pitalistico, dal momento che quest'ultima è caratteristica del Novecento. In Marx c'è invece un complesso di osservazioni molto acute riferite al bonapartismo, cioè al secondo Impero francese di Napoleone III. La «destra» bonapartista, da distinguere accuratamente dalla destra legittimista e tradizionalista, fedele ai Borboni (Luigi XVIII, Carlo X), e dalla destra liberale (Luigi Filippo d'Orléans), ha saputo per la prima volta nella storia europea moderna unire in modo relativamente armonico tre caratteristiche distinte: il riferimento di classe capitalistico e liberoscambista, l'appoggio organico dei cattolici e la democrazia plebiscitaria, in cui il «popolo» è finalmente ridotto integralmente a «corpo elettorale», e null'altro che corpo elettorale (tendenza che abbiamo visto essere intrinseca alla democrazia capitalistica in quanto tale, e che è diventata nell'Italia del 1993 di drammatica attualità). Non sfugge a Marx che il bonapartismo è figlio della sconfitta operaia del giugno 1848, e della prima crisi frontale e radicale del rapporto fra operai e contadini (in cui i primi tendono ad andare «a sinistra» e i secondi «a destra», con eccezioni naturalmente). Marx insiste anche sul fatto che il bonapartismo, visto come formula politica e non certo come fenomeno storico, è il figlio degenere di uno specifico equilibrio tra le forze sociali. Vi sono qui indubbiamente alcuni spunti per un'analogia storica fra bonapartismo ottocentesco e fascismo novecentesco.

A nostro avviso questi sono solo spunti, e per di più spunti molto tenui. Il fascismo è un puro prodotto del Novecento, e Napoleone III (come del resto Attila, Nerone e Genghiz Khan) non c'entra poi molto. Il fascismo presuppone un certo grado di socializzazione dello sviluppo capitalistico, una diffusione delle contraddizioni interimperialistiche, una sottomissione del sentimento di identità nazionale allo sciovinismo nazionalistico, e infine l'avvento di una particolare incompatibilità fra liberalismo e democrazia, che rende impossibile il vecchio dominio dei notabili liberali sulla base del suffragio limitato e censitario (l'Italia, che fu non a caso il primo paese fascista d'Europa, è un esempio quasi scolastico, perché presenta tutte e quattro le caratteristiche indicate). Paradossalmente (e ci esprimiamo qui in

modo volutamente paradossale) il fascismo è una forma di liberalsocialismo. Ci si intenda bene: se il liberalismo è il regime basato sulla libertà e il socialismo quello basato sull'eguaglianza, il fascismo non è ovviamente liberaldemocratico, perché in esso trionfa la più totale mancanza di libertà d'espressione e la più scandalosa diseguaglianza. È però necessario riflettere bene sul perché liberali come Gentile e socialisti come Mussolini diventarono così facilmente fascisti, al di là ovviamente delle determinanti psicologiche personali di opportunismo, arrivismo, eccetera. Il liberalismo come teoria politica prevede espressamente il regime di stato d'eccezione e di emergenza, così come il socialismo prevede un'interpretazione in chiave produttivistica, corporativa, di «stato del lavoro» e della produzione. In questo senso (e solo in questo senso, ovviamente), il fascismo unisce lo stato liberale d'eccezione e di emergenza e lo stato socialista della concertazione corporativa ed accentrata dei produttori.

Gli storici hanno sempre mostrato gravi difficoltà nella definizione di una teoria generale del fascismo. I «fascismi» sembrano infatti così diversi (da quello italiano a quello tedesco, da quello spagnolo a quello giapponese, per non parlare poi dei «fascismi post-moderni» come i colonnelli greci del 1967 e i generali cileni del 1973) da sfidare ogni tentativo di disegnare un idealtipo unico. In comune c'è ovviamente l'abolizione delle cosiddette «libertà democratiche», cioè le libertà di espressione e di organizzazione politica. Caratteristiche come il razzismo, lo sciovinismo nazionalistico, l'antisemitismo, l'aggressività militare, eccetera, non sono comuni a *tutti* i fascismi possibili, ma soltanto alla maggioranza di essi. Negli anni Settanta si diffuse in Italia una definizione del fascismo in termini di regime reazionario di massa, in cui il termine «regime» si contrapponeva a quello di governo e società civile tipico del liberalismo, «reazionario» si contrapponeva a progressista e rivoluzionario, e infine «di massa» alludeva all'organizzazione del consenso attraverso gli apparati dello stato-partito. Il consenso organizzato è infatti una specifica caratteristica del fascismo, che lo caratterizza in modo differenziale dai tradizionali «regimi» liberali. Nello stes-

so tempo, il nazionalsocialismo tedesco di Hitler appare sempre più come il modello perfetto e inarrivabile di fascismo, e non a caso tutti i fascisti finiscono per avere un debole per esso.

Il fascismo tedesco realizza infatti un alto grado di efficienza produttiva sulla base di un «modernismo reazionario» che non volge le spalle alla società industriale e alle sue esigenze di riproduzione, ma ne interiorizza integralmente le regole di funzionamento integrando la freddezza della tecnica con un «supplemento d'anima» di tipo mitico (fra i marxisti del Novecento, il solo Ernst Bloch sembra aver capito fino in fondo questo punto essenziale). Questo modernismo reazionario è al di là delle categorie del tradizionalismo classico e della stessa «rivoluzione conservatrice» tedesca, che non intende sottomettersi completamente al populismo plebeo dei capi fascisti (e si vedano le riserve di Heidegger sul nazismo, espresse nascostamente a partire dal 1935 dopo un'iniziale adesione al nazionalsocialismo). In questa sede ci basterà insistere sul carattere interamente moderno del fascismo, respingendo da subito ogni lettura di esso in chiave di «rifiuto della modernità» e di ritorno a una fantomatica tradizione tribale e precapitalistica. Chi parla del fascismo come «rifiuto della modernità» tende ad estendere questa connotazione anche al comunismo, comunque definito, e a restringere la nozione di modernità alla sola adesione liberale alla società capitalistica (Dahrendorf, eccetera). Inversamente, è stato fatto notare come persino fenomeni aberranti come l'Olocausto, cioè lo sterminio pianificato degli ebrei e degli zingari, siano stati purtroppo pienamente «moderni». La responsabilità anonima dei tecnici e degli ingegneri (si vedano gli scritti di Bauman) non è stata certo minore di quella dei filosofi della razza alla Evola e alla Rosenberg.

Viviamo oggi in un periodo storico di rilegittimazione globale del fascismo italiano e dello stesso nazismo tedesco. Le ragioni sono molte, e ne elenchiamo qui sommariamente soltanto tre: la sconfitta storica del comunismo storico novecentesco, che è stato il grande antagonista epocale del fascismo; l'unificazione tedesca del 1990 e l'irresistibile tendenza di un settore della cultura tedesca a liberarsi della «colpa eccezionale» (e di qui nasce la

teoria della «guerra civile europea», che connota il nazismo tedesco come una risposta, eccessiva ma in fondo legittima, alla rivoluzione bolscevica del 1917); il bisogno di giustificare indirettamente l'incrocio fra stato liberale d'eccezione e società corporata basata sull'armonia dei produttori, che caratterizza oggi il delicato trapasso dallo *welfare state* e dallo stato dei partiti allo stato neoliberale della *deregulation* e della privatizzazione del settore pubblico. Queste tre ragioni pesano purtroppo come una montagna, e vi sono molti che hanno paura, una giustificata paura, di questa rilegittimazione culturale e storica del fascismo. La «sinistra» si era infatti abituata per quarant'anni, sull'onda della vittoria del 1945, a non accettare neppure la connotazione di «guerra civile» per lo scontro tra fascismo e antifascismo, che i neofascisti, consapevoli della loro debolezza, proponevano per conquistarsi indirettamente una legittimazione. È questa la ragione per cui la sinistra si è trovata a disagio di fronte ai revisionisti tedeschi (Nolte), che parlavano di «guerra civile europea», e persino di fronte a storici antifascisti italiani (Pavone) che hanno parlato della resistenza italiana in termini di guerra triplice, ad un tempo civile, di liberazione e di classe.

Chi scrive non ha di queste paure. Siamo convinti che l'antifascismo non sia affatto obsoleto e tramontato, e sia anzi sempre attuale, e non temiamo affatto di dirci apertamente antifascisti. È anzi possibile, e persino relativamente facile, raccogliere l'eredità culturale e ideale di uomini come Primo Levi, che l'esperienza vissuta nei campi di sterminio di Hitler convinse della necessità di trasmettere alle nuove generazioni la testimonianza e la memoria del massacro. Sappiamo che c'è chi nega l'esistenza dei campi di sterminio, ma sappiamo anche che costoro sono degli sciocchi che si fanno cadere le pietre sui piedi, perché qualunque giovane che voglia pacatamente documentarsi da solo su questo problema finirà con il vaccinarsi definitivamente contro ogni tentazione di rilegittimazione del fascismo. Più in dettaglio, riteniamo che l'antifascismo debba oggi soprattutto rilanciarsi culturalmente come antirazzismo e soprattutto anti-imperialismo: ciò che Mussolini fece contro la classe dirigente liberale e giolittiana non è nulla rispetto alle imperdonabili atrocità che

commise contro il popolo della Libia, all'uso abbietto e razzista dei gas asfissianti contro i popoli etiopici, all'attacco banditesco e assassino contro i popoli della Grecia e dell'Albania. In una parola: il fatto di aver vinto la guerra d'Etiopia del 1935-36 è ancora più abbietto di quanto lo sia l'aver perso la guerra del 1940-43. Siamo convinti che la comprensione di questo sia alla portata di qualunque giovane intelligente.

Sul socialismo

La nozione di socialismo non esiste in Marx. Non c'è la parola, e non c'è neppure il concetto. Il termine «socialismo» nasce negli anni Venti dell'Ottocento per connotare la dottrina di Saint-Simon (pare che sia stato usato per la prima volta nel 1827, anche se altri optano per l'anno 1824). Negli anni Trenta e Quaranta i termini «socialismo» e «comunismo» non vengono usati per indicare una formazione sociale post-capitalistica (il socialismo) che può essere «costruita» prima di un'altra (il comunismo), ma per connotare due impostazioni politiche alternative contemporanee: il termine «socialismo» indica generalmente un progetto utopistico di tipo quasi sempre riformistico *oppure* un comunitarismo associativo «debole», mentre il termine «comunismo» indica o un comunitarismo associativo «forte,», cioè molto egualitario, oppure l'appello alla lotta di classe contro ogni progettualità utopica non-violenta. È noto che Marx opta per la seconda nozione del secondo concetto (il comunismo). Marx è dunque comunista perché anti-socialista, non certo socialista e comunista. Negli anni Cinquanta Marx, dopo aver scritto nel 1848 il *Manifesto del Partito Comunista* (e non «socialista»), si orienta nei *Grundrisse* per una teoria del passaggio diretto dal capitalismo al comunismo (per dirla in termini linguisticamente più sorvegliati: di una transcrescenza comunista dello sviluppo del modo di produzione capitalistico, causata da una progressiva estinzione della legge del valore-lavoro). È solo nella famosa *Critica al Programma di Gotha* del 1875 che Marx parla di «fase inferiore» della società comunista. Di qui è nata un'abitudine

secolare dura come l'acciaio e nello stesso tempo fragile come la cartapesta, che identifica questa «fase inferiore» del comunismo con il «socialismo», inteso come «società del lavoro». Identificazione tanto più infondata, se pensiamo che la *Critica al Programma di Gotha* è in buona parte dedicata ad una serrata polemica contro la «società del lavoro» in nome dei diritti della «natura» nella formazione della ricchezza. Ci si dimentica infatti spesso che è *solo* nel modo di produzione capitalistico che la natura non è fonte del valore, ma solo il lavoro produttivo di plusvalore lo è (e vi è qui una montagna di problemi generalmente ignorati sia dagli ecologisti anti-marxisti, che credono erroneamente in buona fede che Marx fosse un industrialista disprezzatore della natura, sia dai marxisti economicisti, che credono erroneamente che il «lavoro produttivo» sia qualcosa destinato a «regnare» nel comunismo).

Non è questo però l'aspetto principale della questione. Il fatto è che non solo Marx non usa *mai* il termine «socialismo» per indicare la «fase inferiore del comunismo», e che perciò questa identificazione è *filologicamente* infondata (anche se la filologia non è mai un argomento filosofico: Marx è per noi un precursore intelligente, non certo un Dio), ma che concettualmente il socialismo non ha niente a che vedere con la fase inferiore del comunismo stesso. La questione non è sofisticata o terminologica, ma rigorosamente teoretica e pratica. Quando Stalin dichiarò solennemente nel 1934 che il principio fondamentale del socialismo è «a ognuno secondo il suo lavoro», e che pertanto «il marxismo è nemico dell'egualitarismo» (sic!), lo fece in base ad un'interpretazione della marxiana *Critica al Programma di Gotha* secondo cui l'egualitarismo consisterebbe nel retribuire in modo eguale il minatore di profondità ed il giardiniere, il chirurgo ed il portantino, come se i rispettivi lavori non contenessero un grado differenziato di penosità e/o di competenza, e non fosse pertanto più che giustificato retribuirli in modo differenziato. Il principio del socialismo consisterebbe dunque in una giustizia distributiva moderatamente disegualitaria, in cui il «lavoro», differenziato per quantità, qualità, penosità, competenza, titolarità di responsabilità, eccetera, diventerebbe l'unico criterio etico-po-

litico ed economico rilevante. Questo socialismo inteso come «società del lavoro», però, non ha nessun bisogno di Marx per essere concepito. Ad esso bastano per il 50% Saint-Simon (la società dei produttori, meritevoli e competenti, contro la società degli oziosi, immeritevoli ed incompetenti) e per il 50% il socialismo ricardiano (l'abolizione della rendita ed il riassorbimento del profitto d'impresa nel salario dell'imprenditore).

La «diseguaglianza» di cui parla Marx nella prima fase del comunismo *non* consiste nel fatto che il chirurgo guadagna tre volte più del portantino o la ballerina tre volte più della maschera del teatro. Essa consiste nel fatto che per un lavoro eguale, eguali retribuzioni sarebbero state assegnate ad individui aventi bisogni diversi, cioè diseguali, e perciò si sarebbero retribuiti in modo eguale, poniamo, due chirurghi la cui «libera individualità» sarebbe stata titolare concreta di bisogni diseguali. Facciamo queste osservazioni non certo per sostenere che Marx ha sempre ragione e che tutti i mali sorgono dal non averlo correttamente interpretato (al contrario, nel prossimo capitolo criticheremo esplicitamente la stessa teoria marxiana dei bisogni), ma per rilevare che il socialismo marxista del Novecento si è basato, anche e soprattutto filologicamente, su di una interpretazione infondata del suo stesso «santone» di riferimento.

Tutto questo non è certo avvenuto per caso. La radice storica di tutto questo sta nel fatto che il termine di «socialismo» è divenuto sinonimo di due diverse realtà, quella di «socializzazione progressiva delle forze produttive» e quella di «organizzazione delle classi subalterne sulla base della solidarietà». Nel prossimo capitolo chiariremo che Marx *non* risolve adeguatamente questi problemi cruciali, e che non è pertanto possibile affrontare i dilemmi della modernità con un semplice «ritorno a Marx». In questo paragrafo ci basterà invece delineare sommariamente i tratti essenziali di questa confusa problematica.

In primo luogo, il termine di «socializzazione» indica due realtà distinte, perché connota insieme la socializzazione progressiva della produzione capitalistica, da un lato, e il passaggio all'economia socializzata, fase inferiore del comunismo, che la tradizione designa come socialismo. Più avanti vedremo che la

socializzazione capitalistica del lavoro non è l'anticamera del comunismo, come molti marxisti hanno creduto per un secolo, perché il capitale si socializza producendo un legame sociale antagonistico, che riproduce continuamente se stesso, e approfondisce anzi la separazione fra ruoli direttivi ed esecutivi. Chi non comprende questa realtà, e si illude che la classe operaia o il *general intellect* siano due entità già in qualche modo «comunisticamente socializzate», sarà disarmato di fronte a due inquietanti «risvegli» dai propri sogni: da un lato, crederà che le teorie di Max Weber sulla «gabbia d'acciaio» e di Heidegger dul «destino della tecnica» siano semplici mistificazioni «borghesi», mentre si tratta di raffigurazioni realistiche della potenza del rapporto di capitale; dall'altro, non capirà mai il perché del «tradimento» dei vari Gorbaciov, che «tradimento» a rigore non è mai stato, perché la *nomenklatura* dello stato (definito a suo tempo da Engels il «capitalista collettivo ideale») non poteva che essere al servizio della socializzazione delle forze produttive sovietiche, che non era certo capitalista *anziché* socialista, ma che era appunto capitalista *in quanto* socialista (ci rendiamo perfettamente conto dell'effetto di «straniamento» di quest'uso inconsueto dei termini, ma riteniamo anche che occorra portare decisamente l'effetto di straniamento dal teatro di Brecht alla filosofia).

In secondo luogo, il socialismo è stato soprattutto un'organizzazione politica di rappresentanza delle classi subalterne retta dagli ideali di solidarietà interna. Nel prossimo capitolo sosterremo che le classi subalterne, definite in questo modo sulla base della loro *determinazione* di classe, possono bensì giungere ad una *posizione* antagonistica di classe prendendo coscienza dei loro interessi collettivi (processo che è sempre stato tradizionalmente definito come passaggio della classe-in-sé alla classe-per-sé), ma non per questo possono giungere alla *capacità* di superamento sistemico di un modo di produzione. Questo non significa che il socialismo non è stato altro che truffa, illusione, errore della storia. Al contrario. Il socialismo è stato la dimostrazione storica dell'immaturità sistemica globale delle classi subalterne nel modo di produzione capitalistico, e nello stesso tempo il *movimento reale* di queste classi stesse. Questo *movimento reale* (e

usiamo volontariamente qui il termine del giovane Marx) si è espresso in due forme storiche fondamentali della modernità novecentesca: la socialdemocrazia, che è stata una grande contrattazione collettiva di diritti e di doveri delle classi subalterne delle metropoli imperialistiche, e lo stalinismo, che è stato l'unico tentativo storico di costruzione di un «socialismo» possibile nei paesi arretrati. Entrambe queste forme storiche si sono ideologicamente richiamate a Marx, anche se in modo diverso: la socialdemocrazia ha perseguito, in nome del «socialismo» di Marx, un contratto sociale con i capitalisti sulla base di una ideologia giusnaturalista fondata su «valori» di equità e dignità; lo stalinismo ha perseguito, in nome del «comunismo» di Marx, la costruzione di una società integrale del lavoro, «democratica» anche se non «politica» (nel senso di Aristotele chiarito in un precedente paragrafo), che non poteva riuscire nell'impresa di ottenere una socializzazione alternativa delle forze produttive. E questo rimane l'enigma da risolvere.

Sull'esperienza sovietica dal 1917 al 1991

Nessun Plutarco del Duemila potrà mai essere tentato di scrivere le «vite parallele» di Lenin e di Gorbaciov. Si tratta, in realtà, non tanto di due vite parallele, quanto di due «vite contrastive», cioè di due esperienze esemplari, la prima di grandezza, la seconda di abiezione. I settantaquattro anni che intercorrono fra il 1917, l'anno della rivoluzione d'ottobre in Russia, ed il 1991, l'anno dell'accordo Gorbaciov-Eltsin per la dichiarazione notarile di decesso del comunismo identificato con una «economia di comando» corrotta ed inefficiente, restano però il luogo storico, spazio-temporale, della conversione dialettica degli opposti. Il più grande ed il più abbietto sono pur sempre due polarità storiche tenute insieme da una segreta logica dialettica, non certo perché il secondo «derivi» dal primo e sia contenuto in esso come avviene nei giudizi analitici kantiani, quanto perché la storia del Novecento ha voluto che il primo tentativo storico di fuoriuscita dal capitalismo si consumasse esemplarmente in

una tragica unità di tempo e di luogo. In una prospettiva storica settantaquattro anni sono un periodo di tempo molto breve, anche se essi possono corrispondere in modo inquietante al corso di una vita umana media.

L'esperienza sovietica segna un tentativo *riuscito* di fuoriuscita dal capitalismo (nel senso di Sombart e di Schumpeter) e dall'imperialismo (nel senso di Hobson), unito ad un tentativo *fallito* di fuoriuscita dal rapporto di capitale e dal modo di produzione capitalistico (nel senso di Marx). I marxisti che promossero l'assalto al cielo del 1917 agirono in modo sacrosanto nel cercare di calcolare il raggio della circonferenza del rapporto mondializzato del capitale, a partire dal loro centro, che era inevitabilmente non il «punto più alto dello sviluppo capitalistico» (Germania, Inghilterra e USA), ma l'«anello più debole della catena mondiale imperialistica» (la Russia zarista). Essi non potevano fare diversamente. Erano marxisti, non «socialisti» nel senso dato a questo termine nel paragrafo precedente. Semplicemente, il raggio della circonferenza del rapporto di capitale era più lungo di quanto avevano calcolato. Lenin non ebbe la fortuna di Cristoforo Colombo. Quest'ultimo calcolò male la rotta per le Indie, ma fu fortunato, perché trovò comunque qualcosa nel percorso. A pensarci bene, anche l'URSS fu un continente nuovo ed imprevisto, che finì paradossalmente con il favorire la de-colonizzazione di almeno altri due continenti (l'Asia e l'Africa). Chi ritiene che questo sia poco non ha una corretta percezione della unità e della rotondità della terra.

A nostro avviso, sono *quattro* le date fondamentali per periodizzare l'unità dialettica di questo tentativo riuscito di fuoriuscita dal capitalismo e dall'imperialismo e di tentativo fallito di fuoriuscita dal rapporto di capitale e dal modo di produzione capitalistico. Si tratta del 1917, del 1929, del 1956 e del 1991. Queste date sono ovviamente legate ai quattro nomi esemplari di Lenin, di Stalin, di Krusciov e di Gorbaciov. In prima approssimazione, potremmo parlare di due rivoluzioni (1917 e 1929) e di due contro-rivoluzioni (1956 e 1991). Ci rendiamo però perfettamente conto che è meglio evitare queste connotazioni, perché il termine «rivoluzione»è carico di passione semantica, e vi sarà

certo qualche lettore che preferirà chiamare il 1929 «controrivoluzione staliniana», oppure il 1991 «rivoluzione democratica». Per un trotzkista, ad esempio, è il 1929 l'anno del trionfo dei burocrati, mentre per chi scrive è piuttosto il 1956. Per uno stalinista, inversamente, il 1929 è una legittima ed inevitabile prosecuzione del 1917, mentre per chi scrive è qualcosa che non discende affatto necessariamente da quest'ultimo, ma che è «targato» esclusivamente «Stalin», anche se fu legittimato in nome del marxismo-leninismo (endiadi che proporremmo semanticamente di sostituire con l'espressione stalinismo-stalinismo, che ci permetteremo di usare nei prossimi due paragrafi di questo capitolo). Togliendo dunque al termine «rivoluzione» ogni inutile nominalistica passione semantica, cercheremo di connotare brevemente ciò che caratterizza a nostro avviso in modo storicamente essenziale le quattro date periodizzanti che abbiamo indicato.

Il 1917, che Gramsci connotò correttamente come «rivoluzione contro il *Capitale*» (di Marx), fu una data a nostro avviso apparentabile al 1871, l'anno della Comune di Parigi. Si trattò di una Comune che riuscì a non farsi reprimere in un lago di sangue, di un 1794 che riuscì a non far decapitare Robespierre ma a «tenere» in una sorta di gigantesco giacobinismo rivoluzionario. Il 1917 non fu in alcun modo un «colpo di stato», perché nessun colpo di stato avrebbe mai potuto resistere a ciò che avvenne in Russia fra il 1918 e il 1921 (guerra civile, accerchiamento internazionale, carestia catastrofica, eccetera). Il 1917 fu a nostro avviso in primo luogo una grande e riuscita «rivoluzione popolare anti-imperialista». La maggioranza del popolo sostenne i bolscevichi che promisero la terra e la pace. Lenin sapeva perfettamente che non si poteva «fare il comunismo», e che il «comunismo di guerra» non era che una necessità dello stato d'eccezione. Egli promosse in modo convinto la NEP sulla base di una fiducia strategica nella modernizzazione industriale e culturale e nello stesso capitalismo di stato di tipo tedesco (che era poi un'economia mista a forte direzione statale, in cui i «comunisti» aggiungevano il controllo popolare). A nostro avviso, Lenin fece

tutto ciò che si poteva fare in quel momento storico, e sarebbe ingiusto rimproverargli ciò che non era alla sua portata.

Il 1929, cioè l'anno che connota simbolicamente la vittoria della politica di Stalin (piano quinquennale, collettivizzazione delle campagne, progressiva «normalizzazione» di ogni possibile pluralismo politico e culturale), fu una «seconda rivoluzione», una rivoluzione dall'alto (alla Pietro il Grande), che deve essere considerata come qualcosa di ben distinto dal 1917. Uno studioso del calibro di E.H. Carr è in proposito esplicito: «Definire gli anni Venti come una transizione dalla rivoluzione di Lenin a quella di Stalin sarebbe senza dubbio semplicistico; ma la definizione è utile per caratterizzare un importante processo politico, la cui conclusione è ancora avvolta nelle nebbie del futuro» (queste righe sono state scritte nel 1977). Riteniamo che non abbia senso cercare di connotare il 1929 con l'uso della dicotomia sinistra/destra (per Stalin fu certamente di «sinistra» — collettivizzazione generale — e per Trotzkij fu invece di «destra» — affermazione incontrastata del potere dei burocrati). Il 1929 fu la messa in moto gigantesca di un meccanismo sociale inedito, in cui fu abolito il sistema giuridico, economico e proprietario della «società capitalistica» (che abbiamo già distinto in un paragrafo precedente dal rapporto generale di capitale), e in cui fu però inevitabilmente mantenuto (e non avrebbe potuto comunque essere diversamente) il processo generale di produzione capitalistico, in cui i funzionari «comunisti» si fecero carico, sulla base di un'ideologia stalinista-stalinista (definita ideologicamente, con falsa coscienza necessaria, marxismo-leninismo), delle esigenze sistemiche dell'accumulazione primitiva del capitale, già descritta in un altro contesto storico da Marx nel capitolo XXIV del primo libro del *Capitale* pubblicato nel 1867. Questa accumulazione «socialista» fu un successo, e permise fra l'altro (e non è poco) all'URSS di vincere la «grande guerra patriottica» del 1941-45.

Il 1956, l'anno della destalinizzazione ufficiale (XX congresso del PCUS) fu indubbiamente un anno contro-rivoluzionario. Questo però (si noti bene) non certo perché lo stalinismo fosse buono e perché si potesse continuare su quella strada a «co-

struire il comunismo», ma perché il 1956 rappresentò la sanzione politica della stabilizzazione del potere della *nomenklatura* del PCUS come nuovo gruppo dirigente stabile. Come scrisse il sovietologo Bialer, «Krusciov garantì alle *élites* sovietiche nel 1956 la sicurezza della vita, e Breznev assicurò loro nel 1964 quella della permanenza nella carica». È importante, in proposito, ricordare che Mao Tsetung connotò correttamente il carattere controrivoluzionario del 1956 individuandone la natura sociale proprio nella stabilizzazione del potere di una «nuova classe» di dirigenti del partito. Il carattere neo-feudale di questo potere riproduceva infatti alcune caratteristiche tipiche del feudalesimo stesso (stagnazione economica, intolleranza ideologica, nepotismo sfrenato, eccetera). Non fu un caso che ad alcuni commentatori venne in mente per analogia il modo di produzione asiatico (Bahro, Marcuse, eccetera).

Il 1991 appare sempre più in prospettiva una logica conseguenza del 1956. La stagnazione economica e la deideologizzazione culturale apparivano ormai vere e proprie patologie incurabili del socialismo. Non crediamo che Gorbaciov e Eltsin avessero già freddamente «deciso» nel 1985 di liquidare in modo fallimentare l'intera società sovietica, puntando Gorbaciov su di uno spazio capitalistico «sovietico» e accontentandosi Eltsin di un più realistico spazio capitalistico «russo». Trattandosi di nichilisti puri, di tattici senza strategia, di furbi senza intelligenza, di alfabetizzati senza cultura (di prodotti tipici, cioè, di una «nuova classe» di funzionari anonimi di una inedita variante del modo di produzione capitalistico che Marx non poté mai studiare), essi «galleggiarono a vista» fino al 1988, che deve essere forse individuato come l'anno decisivo. Il 1988 fu infatti l'anno in cui i settori sociali fondamentali della società sovietica scelsero il ricongiungimento al capitalismo «normale» della loro società. In proposito, il 1989 (l'anno della liquidazione del «campo socialista» in Europa Orientale) e il 1991 (l'anno della fine dell'URSS) devono essere visti a nostro avviso come il coronamento di un processo che ebbe il 1988 come punto di svolta.

Sul comunismo storico ortodosso del Novecento

Gli storici del movimento comunista del Novecento tendono in generale a «datare» nel 1917 e nella rivoluzione d'ottobre l'origine del movimento politico «comunista» (da distinguere, ovviamente, dagli ideali comunisti antichi e moderni e dalle varie forme di comunismo anarchico e anarco-sindacalista che si dissociarono precocemente dalla rivoluzione d'ottobre e dai suoi esiti). Non c'è dubbio che sia questa la data giusta, cui si aggiunge in generale il 1919, l'anno di fondazione della Terza Internazionale, l'internazionale comunista, il Komintern. In questo piccolo dizionario politico-filosofico, però, vorremmo proporre un cambiamento di data: al posto del 1917 il 1924.

Il 1924 non è soltanto l'anno della morte di Lenin. Come nel paragrafo precedente, diamo ancora una volta la parola a E.H. Carr: «La rivoluzione internazionale quale fu concepita a Mosca dal 1924 in poi era un movimento diretto dall'alto da una istituzione che affermava di agire in nome del solo proletariato che avesse compiuto una rivoluzione vittoriosa nel proprio paese; e il corollario di questo nuovo orientamento fu la tesi non solo che i dirigenti russi avevano il monopolio della sapienza e dell'esperienza riguardo al modo di fare la rivoluzione, ma che il primo e supremo interesse della rivoluzione internazionale consisteva nella difesa del solo paese in cui la rivoluzione era stata effettivamente realizzata». Non c'è contraddizione a nostro avviso nel fatto che i comunisti, cioè coloro che si riconoscevano politicamente e ideologicamente nella direzione centralizzata, dall'alto, del Komintern di Mosca, erano poi i soli che praticamente lavoravano anche e soprattutto «dal basso«, cioè fra le masse degli operai e dei contadini poveri. La dicotomia alto/basso è infatti una dicotomia fuorviante quando si pretende di applicarla rigidamente alla storia. Tutti i movimenti «seri» della storia sono sempre simultaneamente «alti» e «bassi». In quanto forma specifica di «modernismo collettivista», il comunismo attuava insieme un progetto modernizzatore autoritario e una mobilitazione capillare che produceva incessantemente coinvolgimento emotivo, partecipazione democratica, felicità popolare autentica, eti-

ca della dignità e del sacrificio, illimitata fiducia nel disinteresse dei capi e dei dirigenti.

Il 1924 è l'anno di nascita del marxismo-leninismo, il cui supremo pontefice e imperatore fu Giuseppe Stalin. L'importanza storica di quest'uomo non sarà mai abbastanza sopravvalutata. Per comprendere il comunismo storico novecentesco Stalin è *immensamente* più importante di Marx e di Lenin (così come per comprendere la filosofia del materialismo dialettico Engels è importantissimo, mentre Marx è del tutto superfluo). Riteniamo che per evitare equivoci linguistici, e dover sempre ripetere che il cosiddetto marxismo-leninismo è in realtà una creazione *originale* di Stalin, sarà meglio da ora in avanti scrivere sempre stalinismo-stalinismo. Molti studiosi (ultimo il marxista francese Georges Labica) hanno cercato di analizzare lo stalinismo-stalinismo come sistema organico e coerente, cioè come fenomeno culturale globale, dotato di una sua rigorosa consequenzialità e di un'innegabile praticità ed efficacia. Lo stalinismo-stalinismo è la sola forma storica di massa assunta dal comunismo novecentesco. In forma telegrafica diremo che lo stalinismo-stalinismo, nato nel 1924, si è trasformato nel 1956 in stalinismo, cioè in uno stalinismo-stalinismo depotenziato e indebolito, in cui a staliniani convinti e sinceri che credevano a modo loro nel comunismo staliniano che stavano facendo, si sono sostituiti staliniani a metà, cinici, disincantati e scettici, sacerdoti senza fede e frati privi di semplicità e povertà evangelica. Lo stalinismo-stalinismo allungato con l'acqua dello scetticismo e della *routine* burocratica e funzionariale perde ogni carattere ideologico e messianico per assumere una veste impiegatizia, quotidiana e amministrativa. Il rosso di Togliatti e di Stalin si scolora nel rosa di Occhetto e di Gorbaciov senza che si abbia una vera e propria mutazione antropologica.

Chi scrive ritiene infatti, a differenza di Labica (di cui pure condivide le analisi di dettaglio), che il segreto del marxismo-leninismo, cioè dello stalinismo-stalinismo, non sia di carattere teorico o filosofico, ma esclusivamente *antropologico*. Il comunista del Novecento si struttura nel corso degli anni come un tipo umano particolare, dotato di caratteristiche assolutamente

peculiari. Riteniamo che in un saggio filosofico dedicato ai temi della modernità e della post-modernità il «segreto antropologico» del comunismo storico novecentesco sia a tutti gli effetti la questione fondamentale.

In un suo scritto giovanile, intitolato *La questione ebraica*, Marx ci fornisce un'esemplare trattazione della dialettica storico-filosofica delle due figure ideali del «borghese» e del «cittadino». Come è noto, il cittadino si rappresenta idealmente i valori di libertà, eguaglianza e fraternità che legittimano teoricamente la società capitalistica contemporanea, mentre il borghese vive, prosaicamente ma realisticamente, l'illusorietà totale di questi valori astratti confrontati alla quotidianità dello sfruttamento e della concorrenza. Questa dialettica diviene particolarmente interessante quando si svolge *in una stessa persona*, che è simultaneamente cittadino e borghese in ore e giorni diversi (ed è questo, come è noto, un tema classico della letteratura contemporanea, che trova la sua forma estrema e metaforica nella figura del mostro, dal mister Hyde di Stevenson al dottor Lecter del *Silenzio degli innocenti*). La sublimità disinteressata del cittadino e l'avarizia sordida del borghese sono certamente interessanti quando si presentano distinte in due figure diverse e differenziate (l'eroe positivo ed il cattivo), ma sono ancora più interessanti quando si presentano fuse nello stesso individuo (ed è questa la ragione per cui la psicoanalisi di Freud è forse la forma più *tipica* della cultura «borghese«: non certo perché parla del «sesso», cosa che si è sempre fatta spregiudicatamente in tutti i modi di produzione possibili).

La dialettica fra cittadino e borghese si riproduce nel comunismo storico del Novecento come dialettica fra compagno e militante. Da un lato, il «compagno» sviluppa al massimo i valori pratici di solidarietà, eguaglianza, resistenza all'oppressione e allo sfruttamento, che costituiscono l'orizzonte concreto del superamento dell'atomismo individualistico e dell'egoismo capitalistico, prefigurando così l'unico possibile comunismo. Dall'altro, il «militante« filtra questi valori in una forma organizzativa di tipo inevitabilmente ecclesiastico e militare, in cui la fedeltà è più importante della libertà di pensiero, la dedizione alla

causa conta più della coscienza critica, la testimonianza quotidiana della propria fede, pubblicamente dichiarata, pesa molto di più della capacità di innovazione pratica e teorica.

L'insuperabile paradosso di questa situazione sta in ciò, che non è per nulla possibile risolvere la contraddizione con un giochetto verbale, opponendo la figura buona del compagno a quella cattiva del militante. Le contraddizioni, quando sono ontologiche, non si lasciano risolvere con l'enfatizzazione unilaterale di uno dei loro poli costitutivi (come correttamente fu rimproverato da Marx a Proudhon nella *Miseria della Filosofia*). Il militante non è il lato cattivo del compagno, così come è del tutto astratto pensare ad un compagno senza militanza. Il nesso militante-compagno è un'unità dialettica di opposti, cioè di contrari in correlazione essenziale, che ha connotato storicamente l'esistenza empirica, concreta, della figura antropologica centrale del comunista storico novecentesco.

L'unione fra una dimensione teorica (lo stalinismo-stalinismo, conosciuto come marxismo-leninismo) e una dimensione pratica (l'unità dialettica e antropologica del compagno e del militante) è stata dunque la caratteristica essenziale del comunismo fino al 1991. Ciò non deve né stupirci né indignarci. È andata così, non poteva andare diversamente. Tutto ciò che è reale è razionale, anche il piccolo fatto empirico che possiamo dire pacatamente queste cose oggi con qualche piccola speranza di essere presi sul serio da qualche decina di lettori, mentre solo alcuni anni fa queste stesse considerazioni sarebbero apparse la manifestazione eccentrica di un intellettuale «separato» dalle masse. La verità è sempre figlia del tempo, non nel senso che il tempo la produca (su questo ha ragione Severino nella sua critica al nichilismo della temporalità), ma nel senso che il tempo ne rende possibile l'enunciazione. L'inesistenza assoluta della stregoneria era *già vera* nel Medioevo, ma non c'era nessuna speranza che l'enunciazione di questa sacrosanta verità avesse effetto. Per dirla in modo filosofico: la verità esiste, ma la sua effettualità è relativa (il che significa non che la verità è relativa, ma che solo la sua effettualità lo è).

L'attuale crisi del comunismo storico novecentesco può esse-

re antropologicamente descritta in prima approssimazione come una degenerazione del nesso ontologico fra la dimensione del compagno e quella del militante. In termini più politici e meno filosofici, si potrebbe dire che questa degenerazione è stata la degenerazione del modello di partito proposto all'inizio del Novecento da Lenin, che ha permesso a suo tempo il successo di alcune delle più grandi rivoluzioni del secolo. È questo un punto che unisce indissolubilmente l'ortodossia (lo stalinismo-stalinismo) e le sue principali eresie.

Sul comunismo storico eretico del Novecento

Le considerazioni svolte nel paragrafo precedente non intendono avere nessun carattere storico-scientifico. Sappiamo perfettamente che ci furono comunisti come Togliatti o Ho Chiminh che furono caratterialmente e culturalmente ben diversi da Stalin. Parlando a ragion veduta di stalinismo-stalinismo, tuttavia, abbiamo voluto segnalare con una provocazione terminologica e tipografica che non bisogna credere, quando si legge la paroletta «marxismo-leninismo», che Marx e Lenin ne siano gli ispiratori essenziali (c'è anche una organizzazione ecclesiastico-mafiosa nata nella Spagna di Franco che si chiama *Opera di Dio*, se proprio uno vuole credere a tutto quello che legge). A sua volta, lo stalinismo-stalinismo, depotenziatosi dopo il 1956 in stalinismo allungato con acqua, ha dato luogo alla figura essenziale del comunismo di partito novecentesco, il cui profilo antropologico di riferimento è stato costituito dalla simbiosi di compagno e di militante.

Questo comunismo ortodosso ha prodotto naturalmente alcune eresie. Le ortodossie e le eresie vanno sempre insieme, come i carabinieri e le disgrazie. Fino al 1956 ci fu sostanzialmente un'eresia sola, il trotzkismo. Dopo il 1956 se ne aggiunsero altre due, il maoismo di ispirazione cinese e l'eurocomunismo di ispirazione italiana, francese e spagnola. Parliamo ovviamente di eresie che hanno assunto una dimensione mondiale (le eresie «nazionali» sono state numerosissime, dal bordighismo italiano

all'archeomarxismo greco) e che hanno mirato a contestare globalmente l'egemonia dell'ortodossia in nome di un principio universalistico. Questo principio universalistico è stato, rispettivamente: rivoluzione politica contro la degenerazione burocratica (trotzkismo); rivoluzione culturale contro la borghesia nel partito (maoismo); valore universale della democrazia e dello stato di diritto contro la dittatura (eurocomunismo). La nostra tesi di fondo è in proposito la seguente: tutte e tre queste eresie avevano sacrosante ragioni da vendere, in particolare sul piano teorico, ma ciononostante non uscivano dal cerchio fatato dell'antropologia dello stalinismo-stalinismo. Sul terreno eterodiretto del nesso compagno-militante lo stalinismo-stalinismo vince sempre sui suoi rivali, perché è più conseguente nell'applicazione della divisione del lavoro fra dirigenti e diretti, ideatori ed esecutori, capi e gregari. In altri termini, lo stalinismo-stalinismo secolarizza in modo più conseguente il nucleo messianico originario della dottrina comunista di Marx.

Il trotzkismo è stato per più di sessant'anni l'eresia più grande, al punto da aver dato luogo ad una vera e propria contro-ortodossia. I due cardini essenziali della sua dottrina (la natura permanente della rivoluzione democratica ed anti-imperialista e l'impossibilità di edificazione integrale del socialismo in un solo paese) non sono una produzione nuova degli anni Venti e Trenta, ma sono a nostro avviso soltanto lo sviluppo conseguente del punto di vista marxista classico delle correnti rivoluzionarie già presenti nella Seconda Internazionale. Il terzo cardine aggiunto personalmente da Trotzkij, la lotta intransingente contro il cosiddetto «termidoro burocratico», cioè contro Stalin, fu indebolito dal fatto che sembrò a lungo che Stalin a partire dal 1929 non avesse fatto altro che applicare gli orientamenti autoritari a suo tempo proposti dallo stesso Trotzkij (pianificazione dell'economia, collettivizzazione dell'agricoltura, militarizzazione dei sindacati). A questo si aggiunga che il parallelo Stalin-Termidoro non sembra onestamente credibile, a meno che si abbia una concezione a nostro avviso del tutto metafisica ed astratta della rivoluzionarietà assoluta della classe operaia (che confuteremo esplicitamente nel secondo paragrafo del terzo capitolo), che è a

nostro avviso un soggetto storico collettivo che produce fisiologicamente la sua burocrazia, e non un demiurgo storico che ne viene purtroppo patologicamente colpito. L'astrattezza di questi tre cardini dell'eresia trotzkista fa sì che essa si possa riprodurre indefinitamente senza riuscire ad andare oltre un semplice ruolo di testimonianza. Quando giunge l'imprevisto (ad esempio l'anno 1989 e il crollo del muro di Berlino) le sette trotzkiste si dividono, pur riferendosi tutte allo stesso patrimonio teorico (e si va allora dal trotzkismo «spartachista» che vede il 1989 come una terribile controrivoluzione, al trotzkismo «quartinternazionalista» che lo vede come una rivoluzione democratica). Queste valutazioni opposte non sono casuali, ma rimandano a nostro avviso alla fragilità e all'astrattezza della teoria di riferimento.

Il maoismo ha rappresentato dopo il 1956 un'eresia internazionale del comunismo storico novecentesco, che ebbe fortuna sia nei paesi del cosiddetto Terzo Mondo sia nei *campus* universitari delle metropoli capitalistiche. Per maoismo non intendiamo la strategia cinese di accerchiamento delle città a partire dalle campagne che Mao Tsetung attuò in Cina dal 1927 al 1949 (si tratta di un episodio fondamentale della storia cinese che non ha a nostro avviso nessun carattere «universale», ma che attualizza nel Novecento episodi analoghi di questa storia, come la grande insurrezione contadina che abbatté la dinastia mongola e instaurò la dinastia dei Ming). Per maoismo intendiamo la teoria politica comunista radicalmente nuova che Mao cominciò a sviluppare a partire dal 1958, sulla base di un bilancio storico complessivo della destalinizzazione di Krusciov, connotata correttamente da Mao come una controrivoluzione. Il maoismo occidentale ed europeo assunse due varianti fondamentali, la prima ortodossa e staliniana, la seconda eretica ed anti-staliniana (per cui il maoismo anti-staliniano può essere connotato come l'eresia di una eresia). Il maoismo ortodosso, che si definì appunto marxismo-leninismo, può essere considerato come il proseguimento dopo il 1956 dello stalinismo-stalinismo, senza più la base sociale di massa di quest'ultimo. Il maoismo eretico, in sim-

biosi con alcune correnti trotzkiste, anarchiche ed anarco-sindacalistiche, costituì il tessuto ideologico di riferimento principale della teoria militante del 1968. In Cina, il maoismo ortodosso raggiunse il suo punto più alto durante la rivoluzione culturale del 1966-1969, cominciò a declinare nel biennio 1970-71, ebbe un'effimera ripresa nel 1973-76 e cadde definitivamente nel 1976 con la morte di Mao e l'imprigionamento dei suoi principali collaboratori (la cosiddetta «banda dei quattro»). Sul piano storico, la contraddizione principale del maoismo consiste nella presa di coscienza della debolezza strategica della costruzione stalinista del socialismo, unita all'incapacità di uscire dai metodi stalinisti di gestione del potere nel partito e nello stato. A livello di fabbrica, invece, il maoismo si differenzia positivamente dallo stalinismo, perché quest'ultimo enfatizza nello stachanovismo una concezione puramente produttivistica e quantitativa del potere operaio, mentre il primo non identifica esplicitamente il potere operaio con il produttivismo (e si veda la sacrosanta polemica della cosiddetta «banda dei quattro» contro la «teoria reazionaria delle forze produttive»).

L'eurocomunismo è stata l'ultima grande eresia del comunismo storico novecentesco. Mentre però lo stalinismo-stalinismo ha governato, e così pure il maoismo, il trotzkismo e l'eurocomunismo sono sempre rimasti sulla carta. A nostro avviso, il maggiore teorico dell'eurocomunismo è stato un greco cosmopolita residente in Francia, Nicos Poulantzas, che ha cercato di andare oltre la semplice ripetizione delle «buone intenzioni» di coniugare il socialismo e la democrazia per porsi il problema della rivoluzione e di come si potevano mobilitare le classi sociali ad essa interessate tenendo fermo il vincolo rigoroso della democrazia politica e dei diritti garantiti dallo stato liberaldemocratico (nel senso tradizionale del termine, e non certo in quello «contro corrente» che abbiamo cercato di introdurre nei primi paragrafi di questo capitolo). In Poulantzas l'eurocomunismo si identifica di fatto con il tema della democratizzazione rigorosa e conseguente dello stato capitalistico e del partito anticapitalista. Da un punto di vista storico, l'eurocomunismo può

essere collegato con il socialismo di sinistra fra le due guerre mondiali (Internazionale detta Due e Mezzo, Otto Bauer, austromarxismo, eccetera): fedeltà al programma socialista, unita al rispetto per le «regole» liberaldemocratiche dello stato di diritto e per il pluralismo politico. Nel linguaggio del marxismo italiano di ascendenza gramsciana e togliattiana: egemonia delle classi popolari senza dittatura del proletariato.

I dirigenti politici che avrebbero dovuto dare «carne e sangue» all'ideale eurocomunista (Berlinguer, Carrillo, Marchais) non disponevano in realtà di una teoria e di una pratica di democratizzazione del partito e dello stato. Al posto della democratizzazione dello stato capitalistico (che peraltro abbiamo definito nel quarto paragrafo impossibile ed illusoria) vi fu una occupazione contrattata di posizioni di potere locale. Al posto della democratizzazione del partito, un rilancio del culto della personalità carismatica del suo capo (la figura di Berlinguer), unito ad un'illusoria ideologia dell'onestà, delle «mani pulite», e della «differenza umana» dei comunisti, che nascondeva in realtà la piena omologazione dei comportamenti e la piena integrazione nelle strutture. Vi è in questo però una lezione inesorabile: le ortodossie e le eresie cadono insieme, e qualcosa di radicalmente nuovo deve nascere al loro posto.

II
La dottrina originale di Karl Marx e i suoi tre punti deboli

Riteniamo che il capitolo primo, pur nella sua inevitabile sommarietà e nella formulazione talvolta imprecisa di alcune questioni fondamentali, abbia chiarito alcune ambiguità preliminari. Siamo certi che alcuni lettori non accetteranno alcune (o tutte) le soluzioni teoriche da noi suggerite, ritenendole esagerate, estremistiche, paradossali, o semplicemente non argomentate a sufficienza. Di questo però non ci preoccupiamo per nulla, non certo per sufficienza verso il lettore (al contrario, lo rispettiamo molto, e riteniamo che il miglior modo di rispettarlo consista appunto nel non nascondere nulla e nello «svelare» tutti i presupposti del nostro pensiero, in particolare quelli che solitamente vengono taciuti), ma perché pensiamo fermamente da tempo che l'eventuale «reazione» a ciò che si legge costringa il dissenziente a formulare con chiarezza la propria personale valutazione della questione. E questo è appunto l'essenziale.

È necessario ora ritornare con un minimo di sistematicità alla questione del marxismo, o meglio del paradigma originale di Karl Marx, così come fu sviluppato nell'arco dei sessantacinque anni della sua vita, durata dal 1818 al 1883. Nel lessico dei marxologi, che qui useremo, il pensiero marxista di Marx è definito pensiero «marxiano», per distinguerlo dai marxismi successivi (non dimenticando che lo stesso Marx affermò in più occasioni di non essere per niente «marxista»). È comune fra i marxisti, e in particolare fra i marxisti critici indipendenti, la strategia teorica del «ritorno al vero Marx» in opposizione ai fraintendimenti «marxisti» successivi. Si pensa in questo modo di attingere la forma pura e incorrotta della dottrina, riscoprendone l'incontaminata purezza.

In questo capitolo *non* faremo per nulla così. Al contrario, chiariremo che una simile strategia teorica, che resta filologicamente giustificata in presenza di fraintendimenti gravi a proposito del rapporto fra Marx e i marxismi successivi, è gravemente fuorviante, perché suggerisce l'idea errata che il *vero* Marx sia sempre stato perfettamente coerente e «scientifico» in tutte le sue affermazioni, e basti «tornare» a lui per essere perfettamente a posto. Non lo crediamo. E non lo crediamo soprattutto a proposito di tre ordini di questioni essenziali: le classi, il lavoro, i bisogni.

Sul progetto marxiano di comunismo

La bibliografia critica su Marx è enorme, e sotto alcuni aspetti francamente eccessiva. Il saggio critico che il lettore ha sotto gli occhi *non* è ovviamente un ennesimo trattato di marxologia, perché non intende affatto «rivelare» aspetti segreti o poco noti di Marx. Marx è semplicemente una tappa obbligata per chi intende parlare di comunismo, giacché egli lo ha fatto secondo un'impostazione generale relativamente soddisfacente, nonostante alcune carenze di fondo che segnaleremo nei prossimi tre paragrafi. Queste carenze, del resto, non devono essere affatto considerate come dei semplici «errori». Si tratta a nostro avviso di veri e propri «prezzi della scoperta», cioè di giganteschi residui metafisici che non possono fare a meno di condizionare pesantemente dei progetti innovatori.

La critica distingue generalmente Marx dai suoi predecessori «comunisti» (da Gesù di Nazareth a Tommaso Moro, da Morelly a Babeuf) per il fatto che questi ultimi avrebbero radicato il loro comunismo sulla conversione religiosa, sul pentimento morale, sulla progettualità utopica, sulle leggi della natura da restaurare, eccetera, mentre Marx avrebbe invece scoperto le due salde colonne del soggetto storico-sociale capace di «fare» concretamente il comunismo (il proletariato moderno di fabbrica) e dell'oggetto storico-sociale che può fare da fondamento tecnologico e industriale a quest'ultimo (il lavoro socializzato, sia pu-

re contraddittoriamente e antagonisticamente, dallo sviluppo capitalistico delle forze produttive). Questo farebbe di Marx un comunista «moderno», scientifico, a differenza dei precedenti, che furono dei comunisti pre-moderni, utopistici. Se però le cose fossero così semplici, potremmo tranquillamente risparmiarci questo saggio sulla modernità, la post-modernità e la fine della storia, perché il problema verrebbe risolto a priori, e la modernità risulterebbe meccanicamente dall'addizione di proletariato e di tecnologia. È dunque necessario complicare un poco il modello teorico di questo capitolo dedicato a Marx.

In prima approssimazione, Marx innestò la teoria del valore-lavoro di Smith e Ricardo sul terreno della logica dialettica di Hegel, che è, com'è noto, un'unità indissolubile di logica e di ontologia, cioè un'unità di categorie dell'essere e del pensiero (e ritorneremo su questo punto cruciale nel sesto paragrafo del terzo capitolo). Ciò basta ed avanza, a nostro avviso, per non poter classificare Marx né tra gli economisti classici né tra i filosofi della sinistra hegeliana (dal momento che i primi sono estranei alla logica dialettica e i secondi alla teoria del valore-lavoro). Abbiamo già rilevato in precedenza, all'inizio del primo capitolo, che Marx non può neppure essere annoverato fra i sociologi, dal momento che per lui non esiste a rigore la società capitalistica (che è una comunità estraniata in cui il rapporto di capitale fa da legame sociale), ma soltanto la generalizzazione contraddittoria, spaziale e temporale, del modo di produzione capitalistico. Non ci stancheremo di ricordare che Marx non è neppure un teorico tradizionale della politica, il cui oggetto è la teoria delle forme degli stati e dei governi, dal momento che la sua teoria politica è una forma di «sostantivismo» radicale. Dicendo però che Marx non è né questo né quello non intendiamo certo dire che egli non fu nulla, continuando all'infinito questo gioco. Al contrario, chi scrive condivide l'opinione di Althusser, che vede in Marx il fondatore geniale di un «continente teorico», anche se non ne condivide un importante corollario, secondo cui questo continente teorico sarebbe stato anche un «continente scientifico». Questo continente teorico è unitario, e non può essere imperialisticamente spartito fra le grandi potenze universitarie delle di-

scipline costituitesi fra il Seicento e il Novecento sulla base del lavoro intellettuale capitalisticamente diviso. Nello stesso tempo, il lavoro intellettuale capitalisticamente diviso non può accettare di riconoscere di essere tale, esattamente come la teologia medioevale non poteva accettare di essere un'ideologia di legittimazione del potere signorile e feudale, e reagisce necessariamente attivando il braccio secolare (anche se, lo riconosciamo volontieri, il meccanismo inesorabile di cooptazione nei concorsi universitari capitalistici è assai meno feroce dell'inquisizione religiosa feudale). Lo ripetiamo ancora una volta: l'innesto della teoria *economica* del valore-lavoro sulla base *filosofica* di una logica ontologico-dialettica, in presenza di un quadro *sociologico* di teoria delle classi sociali *non* ha, e non può avere, diritto di riconoscimento nella divisione del lavoro intellettuale capitalisticamente diviso, giuridicamente sanzionato dall'istituzione universitaria, che dipende a sua volta dallo stato capitalistico. Se questo avviene, però, è per ragioni inesorabili di rispecchiamento intellettuale dei sottostanti rapporti di potere e di subordinazione.

Da un punto di vista filosofico, l'innesto di una teoria del valore-lavoro sulla base di una logica ontologico-dialettica produce simultaneamente una teoria economica dello sfruttamento e una teoria filosofica dell'alienazione. Come chiariremo meglio nel settimo paragrafo del prossimo capitolo, è consigliabile però sostituire il termine di «alienazione» con il più corretto termine di «estraneazione», per il semplice fatto che il primo termine suggerisce la perdita di una situazione ottimale originaria, dalla quale si sarebbe «caduti» e che si tratterebbe di «restaurare», mentre il secondo termine, più sobriamente, indica il semplice fatto che il rapporto di capitale piega le ricche potenzialità della natura umana, a sua volta integralmente storica nella sua dimensione effettuale, alla dimensione unilaterale della comunità del capitale (che è, appunto, una «comunità estraniata»). Torneremo su questo punto decisivo nel quarto paragrafo di questo stesso capitolo. Per ora ci basti sottolineare che la compresenza di una teoria dello sfruttamento e di una teoria dell'estraneazione permette di rendere il marxismo «espressivo» sia per i lavo-

ratori «produttivi» di plusvalore assoluto e relativo, che vivono sulla propria pelle la cannibalica fame di tempo del capitale, sia per i lavoratori «improduttivi» e per gli stessi dirigenti e manager del processo di produzione capitalistico, che ne godono parzialmente i frutti a livello del consumo (spesso privilegiato ed opulento), ma ne restano anche quasi sempre «consumati» nella loro integrità fisica e mentale (è difficile infatti che chi «consuma» molto non sia anche «consumato» dallo sforzo effettuato per poterlo fare: anche se non mancano ovviamente le numerose eccezioni neosignorili e neofeudali, promosse dalla congiunzione tra svolta finanziaria del capitalismo e abbondanza del lavoro servile degli emigrati dei paesi poveri). In breve: il marxismo, come il cristianesimo primitivo (che si rivolgeva in modo privilegiato ai poveri, ma che convertì anche molti ricchi), sembra fatto apposta per piacere sia agli intellettuali sia agli operai. O almeno sembrava, dal momento che il crollo dei sistemi statali a socialismo reale, consumatosi fra il 1989 e il 1991, può provocare (e già sta provocando) un effetto di delegittimazione globale del comunismo (cui libri come questo rappresentano una per ora flebile opposizione).

A questa delegittimazione globale del comunismo non ci si può però opporre semplicemente resistendo, con la riproposizione delle vecchie sintesi comuniste e marxiste (ortodosse o eretiche che siano). La riproposizione è impossibile, o meglio è possibile, ma si tratterebbe di una possibilità sterile ed inutile. Il paradigma marxiano classico deve essere riformulato. Nella sua formulazione tradizionale, le tre colonne portanti della teoria delle classi, del lavoro e dei bisogni sono state erette su un terreno paludoso. Le fondamenta non tengono. Ci si può chiedere perché, se le cose sono tanto semplici, nessuno ci ha mai pensato prima. Questa domanda è a nostro avviso impropria, e non possiamo che riproporre il detto di Hegel già proposto all'inizio di questo saggio: «... del resto, a dire anche una parola sulla dottrina di come dev'essere il mondo, la filosofia arriva sempre troppo tardi. Come pensiero del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione, ed è bell'e fatta».

La realtà bell'e fatta, nella fattispecie storica di cui ci stiamo occupando, è il comunismo storico novecentesco di partito, caratterizzato dalla dominanza strutturale dei ceti politici professionali, deideologizzati e nichilisti per loro intrinseca natura, sulle individualità comuniste non inserite nelle funzioni di comando della democrazia di rappresentanza (che abbiamo visto non essere per nulla una democrazia degna di questo nome). Questa dominanza (che resta tale anche in presenza di singole ed eccezionali figure di dirigenti non nichilisti, da Gramsci a Lenin, dal Che Guevara a Mao, che equivalgono ai «santi» delle religioni: l'eccezione conferma la regola, che è appunto la non-santità) è un fatto storico che possiamo soltanto hegelianamente riconoscere, e di cui dobbiamo prendere atto serenamente. Una simile dominanza rende impossibile l'innovazione teorica, dal momento che l'innovazione teorica serve esclusivamente a *costituire* i soggetti storici nella loro potenziale libera individualità integrale, mentre la *rappresentanza* dei soggetti stessi è invece funzionale al loro mantenimento in una condizione di subordinazione permanente. Nei prossimi tre paragrafi, cercheremo di rimuovere tre ostacoli teorici di fondo alla riformulazione di una teoria comunista moderna, sulla base di un'operazione che consideriamo concettualmente semplice e politicamente feconda.

Sulla teoria marxiana delle Classi

Così come ci è stata tramandata da una tradizione più che secolare, la teoria marxiana delle classi sociali fondamentali del modo di produzione capitalistico è sbagliata, e deve essere corretta. Questa teoria è fondata sulla teoria del «lavoro produttivo», che per Marx è sempre e soltanto lavoro produttivo di plusvalore, e quindi letteralmente una «disgrazia», e non certo lavoro produttivo di beni materiali o di servizi utili. La nozione di lavoro produttivo in quanto lavoro che produce beni materiali oppure servizi utili, risale ad Adam Smith ed è la base ideologica del modo capitalistico di produzione, che si basa appunto sul lavoro produttivo (e non a caso Marx polemizza esplicitamente

nella *Critica al Programma di Gotha* contro coloro che concepivano il socialismo come società basata sul lavoro produttivo) e non certo sull'ozio e sul parassitismo sociale (anche se l'ozio e il parassitismo sono l'inevitabile conseguenza del fatto che il denaro capitalistico cade «a pioggia» sui titolari di azioni e di rendite, anche nel caso che questi ultimi non lavorino direttamente: loro non lavorano, ma il loro denaro sì, se il loro denaro funziona come capitale). Una delle definizioni di capitale è allora quella di «produzione di plusvalore» (da cui derivano quelle di «socialismo» come produzione di valore senza plusvalore e di «comunismo» come abolizione della produzione di valore *tout court*, definizioni entrambe discutibili, e le discuteremo entrambe).

La teoria marxiana delle classi si modella su quella di lavoro produttivo. Si ha allora la classe dei capitalisti (assimilata a volte — Marx su questo punto non è chiaro — alla classe dei borghesi), proprietari dei mezzi di produzione in condizione di libero mercato della forza-lavoro, e la classe dei salariati (assimilata sempre — Marx su questo punto è chiaro — alla classe dei proletari), che per vivere deve vendere la propria forza-lavoro ai capitalisti. Sono questi i due pianeti, intorno a cui ruotano satelliti che cambiano continuamente orbita: i dirigenti d'azienda non proprietari (cioè i manager), gli impiegati, i tecnici, i contadini proprietari, i lavoratori di settori che «oscillano» fra la natura produttiva o improduttiva della loro funzione (trasporto, commercio, spettacoli, scuola, sanità, eccetera). L'accertamento astronomico delle orbite di questi satelliti è sempre stata una questione decisiva per la sociologia e la politica ispirate al marxismo, in nome del cruciale problema delle «alleanze di classe»: i proletari-salariati non possono vincere da soli contro il capitalismo, e devono dunque «neutralizzare» alcuni gruppi sociali e «allearsi» con altri. Nello stesso tempo, si sono aperte per decenni discussioni, che chi scrive definisce di «teologia sociologica», rivolte all'accertamento della natura «veramente produttiva» di alcuni gruppi sociali: i lavoratori del commercio diventavano produttivi perché contribuivano a «realizzare» il plusvalore prodotto dagli operai; i lavoratori della scuola erano produt-

tivi perché contribuivano ad aumentare il valore della forza-lavoro scolarizzata; i lavoratori della sanità erano produttivi perché contribuivano a mantenere in vita e in efficienza la forza-lavoro stessa; soltanto i giornalisti, gli attori e le prostitute erano in generale esclusi dal grande abbraccio proletario del lavoro produttivo, perché il fatto di informare, divertire e corrompere la forza-lavoro non era considerato (ahimè) sufficiente per acquisire il titolo di lavoratore produttivo. Questa teologia sociologica è sempre stata moderatamente divertente, anche se, bisogna ammetterlo, la teologia bizantina rivolta all'accertamento delle virtù angeliche è stata sempre molto più rigorosa e coerente. Mentre infatti la teologia bizantina partiva sempre da una concezione rigorosamente monoteistica della divinità (anche se si divideva poi comprensibilmente sulle rispettive «competenze» del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che riflettevano poi socialmente le destre, i centri e le sinistre politiche dell'epoca, come *tutti* gli specialisti di storia bizantina sanno perfettamente), la teologia sociologica oscillava in modo zoroastriano fra due distinte divinità, Marx e Smith, con l'incresciosa conseguenza di far diventare «produttivo» un proletario che produceva bombe al napalm (che neppure Adam Smith negherebbe essere beni materiali) e «improduttivo» un ricercatore scientifico impegnato nella lotta contro i tumori e le cardiopatie. È necessario però ricordare che Marx *non* è stato in alcun modo responsabile di questa teologia sociologica, che invece si è sviluppata come ideologia di organizzazione dei salariati, e che non deve pertanto neppure essere «presa in giro» oltre un certo punto (anche se lo abbiamo fatto per far sorgere nel lettore un brechtiano senso di «straniamento»).

La critica che vorremmo fare a Marx è infatti un'altra. Marx è insuperabile nel diagnosticare quella che definiremo la *determinazione* di classe dei differenti gruppi di lavoratori (produttivi o improduttivi) della società capitalistica. Riteniamo infatti che non ci sia un metodo migliore di questo (tutti gli approcci di tipo «soggettivo», per cui la gente apparterrebbe ad una «classe» a seconda di come si «rappresenta» psicologicamente la propria appartenenza sono di gran lunga *peggiori* del metodo di

Marx). Il metodo di Marx è il migliore anche per studiare storicamente la *posizione* delle varie classi, se con il termine di «posizione» intendiamo la consapevolezza politica e sociale dei propri interessi collettivi, che fanno poi da base alla *lotta di classe* intesa come agire razionale nei mezzi e negli scopi. Duecento anni di storia del modo di produzione capitalistico (stabilendo questa data con la preferenza del criterio dell'accelerazione avutosi dopo il 1780 sul pur rispettabile criterio della progressiva accumulazione avutosi dopo il 1492) ci insegnano infatti che tutte le classi sociali non si sono mai accontentate della loro determinazione passiva e oggettiva di classe, ma si sono sempre manifestate nella loro posizione attiva e soggettiva di classe. Con questa ovvia osservazione intendiamo unicamente ribadire che gli ultimi duecento anni sono stati segnati da gigantesche lotte di classe nel mondo intero, che restano a tutti gli effetti la chiave storiografica e metodologica per comprendere il nostro stesso presente. In sintesi: esistono a tutti gli effetti le tre realtà storiche denominate determinazione di classe, posizione di classe e lotta di classe.

Ciò che manca, invece, è ciò che vorremmo definire come la *capacità sistemica* delle classi subalterne di attivare un agire collettivo di lunga durata capace di andare oltre il modo di produzione capitalistico verso il comunismo. Le classi subalterne non hanno infatti solo una determinazione di classe, ma anche una posizione di classe, e nel Novecento la loro posizione di classe si è manifestata in due *exploits* brillantissimi, la socialdemocrazia e lo stalinismo. Il fatto che entrambi questi fenomeni si siano dimostrati interni alla riproduzione del modo di produzione capitalistico (anche se le nostre simpatie soggettive possono andare all'una o all'altro: chi scrive ammira sia l'assalto al cielo fallito di Stalin e Trotzkij sia l'onestà soggettiva di Olof Palme) ci deve però suonare un campanello d'allarme: è stato questo un fatto casuale, o è stato qualcosa di più, la manifestazione di un'organica e strutturale *incapacità sistemica* delle classi subalterne di un modo di produzione di andare al di là del modo di produzione stesso?

Chi scrive è convinto della seconda cosa. Marx sembra invece

essere convinto del contrario. Gran parte della filosofia di Marx si basa sul presupposto della *eccezionalità storico-sistemica* della classe dei salariati-proletari nel modo di produzione capitalistico. Marx sostiene infatti che nel modo di produzione schiavistico la classe degli schiavi *non* è una classe realmente «generale»: essa ha una determinazione di classe, una posizione di classe (rivolte di schiavi, Spartaco, lo stesso cristianesimo primitivo), ma non una capacità di classe. Egli sostiene anche che nel modo di produzione feudale la classe dei servi della gleba *non* è una classe generale: essa ha una determinazione di classe, una posizione di classe (rivolte contadine, *jacqueries*, eresie pauperistiche medioevali), ma non una capacità di classe. Le cose cambiano per Marx nel modo di produzione capitalistico: la classe dei salariati-proletari dispone delle tre caratteristiche della determinazione, della posizione e della capacità di classe. È per questo infatti che essa è il vettore storico del comunismo: i salariati-proletari *non* sono come gli schiavi e come i servi della gleba, e neppure come gli artigiani, i contadini e gli intellettuali piccolo-borghesi del modo di produzione capitalistico. Marx non perde mai un'occasione per dirlo, suggerirlo, rassicurare il lettore.

Chi scrive non lo pensa per nulla, pur restando integralmente comunista: per noi la classe dei salariati è esattamente come le classi degli schiavi e dei servi della gleba, una classe dotata di posizione di classe anche rivoluzionaria ma non di capacità sistemica intra-modale (cioè di capacità di andare da un modo di produzione ad un altro). Facciamo questa affermazione a ragion veduta, senza che ovviamente essa implichi nessuna sottovalutazione della classe operaia. La nostra convinzione è anzi esattamente l'opposto. Disprezza la classe operaia chi le dice menzogne. L'adulazione rivela un disprezzo segreto che la franchezza non rivela. Ciò che veramente conta, però, è spiegare *dove* si situa esattamente la genesi teorica della convinzione marxiana che noi respingiamo. Una spiegazione cui accenneremo nel prossimo paragrafo.

Sulla teoria marxiana del Lavoro

La nozione di lavoro è una delle più complesse e delicate che esistano, anche perché considerazioni assiologiche (la dignità del lavoro) si sovrappongono a considerazioni ontologiche (la centralità del lavoro in un modo di produzione). Non è sempre chiaro, infatti, che ciò che è primario ontologicamente può non esserlo assiologicamente: per un poeta romantico il colore degli occhi dell'amata è assiologicamente primario, mentre la funzionalità dei suoi intestini non lo è; analogamente, il fatto che la «struttura» sia ontologicamente dominante sulla «sovrastruttura» non vuol dire che le tubature di un impianto chimico siano assiologicamente superiori a Mozart e a Beethoven. Queste osservazioni possono sembrare (e lo sono) ovvie e banali. Nello stesso tempo, la nozione di «lavoro» è una palestra per verificare che la confusione fra ontologia ed assiologia è dura a morire. Per molti presunti «marxisti» il lavoro è ontologicamente la base del valore dei beni e dei servizi proprio perché sembra loro il primo dei valori morali. Come diceva una canzone dei primi socialisti italiani: «O vivremo del lavoro/o pugnando si morrà».

Le cose non stavano ovviamente in questo modo per Marx, anche se per lui il lavoro finiva per avere un carattere assiologico a fianco di quello ontologico. Da un lato, il lavoro era la sostanza del valore. Dall'altro, vi è una crescente socializzazione delle forze produttive che prepara le condizioni materiali del comunismo, nel senso che la «quantità» del lavoro necessario per la sopravvivenza si ridurrà progressivamente, e verrà via via sostituita da una nuova «qualità» del lavoro stesso, che diventerà il primo bisogno di una vita sensata. I beni indispensabili alla vita affluirebbero copiosi, non si avvertirebbero più i sintomi della scarsità, e allora sarebbe possibile per ogni individuo, superata la prima fase socialistica, consumare i beni in quantità tale da soddisfare pienamente i suoi bisogni, contrassegno questo della società detta comunista.

Non c'è dubbio che sia stata questa la concezione originale di Marx, e la base filosofica della sua affascinante utopia. Questa utopia, però, si basa su un profondo convincimento scientifico, il fatto cioè che la socializzazione capitalistica del lavoro sia l'an-

ticamera ontologico-sociale del comunismo, e che perciò i capitalisti «lavorino» inconsapevolmente per il comunismo stesso, magari ancor più di quanto lo facciano i proletari.

Non è così, o meglio, non sembra che sia così. La socializzazione capitalistica delle forze produttive non va nella direzione di una cooperazione collettiva, di una omogeneizzazione delle funzioni, di una armonizzazione del lavoro combinato. Essa va nella direzione di un approfondimento delle diseguaglianze conoscitive, di un aumento del conflitto fra ruoli direttivi ed esecutivi, di una riproduzione incessante dell'antagonismo fra chi sta in basso e chi sta in alto. Per esprimerci in termini equivalenti: la scienza applicata all'industria non è neutrale, ma risulta condizionata intrinsecamente dal dominio capitalistico; oppure: la divisione tecnica del lavoro è la forma specifica con cui si riproduce nel modo di produzione capitalistico la divisione sociale del lavoro. A questo si aggiunga che una distinzione tradizionale, quella fra lavoro manuale e lavoro intellettuale, distinzione che è basilare per la comprensione del funzionamento dei modi di produzione schiavistico e feudale, risulta poco significativa per la comprensione del modo di produzione capitalistico. Se a più di 120 anni dalla pubblicazione del *Capitale* di Marx il modo di produzione capitalistico è sempre forte e vitale, ciò non può essere dovuto a fattori soggettivi come il tradimento, o l'opportunismo, eccetera. Il fatto è che la socializzazione capitalistica del lavoro riproduce in forma allargata una sorta di cooperazione basata sul conflitto, e non una cooperazione basata sulla crescente solidarietà fra i comparti del lavoro collettivo. Siamo di fronte allora ad un paradosso inedito, che esprimeremo concisamente così: secondo Marx più la socializzazione delle forze produttive progrediva più ci si avvicinava al superamento del capitalismo; nella realtà pare che più aumenta la socializzazione delle forze produttive più si rafforza il capitalismo stesso. Nella seconda parte di questo saggio vedremo che è questa la base materiale, non ideologica, della teoria della fine della storia, che è poi una teoria della fatalità destinale del capitalismo e della sua «eternità». Questa teoria deve essere coraggiosamente affrontata, non censurata ed esorcizzata, ed è possibile farlo proprio

perchè passando da questo «purgatorio» si possono scoprire nuovi orizzonti di liberazione che avvicinano la prospettiva comunista anziché allontanarla.

Da un punto di vista storico, non è possibile determinare con sicurezza se la tendenza principale della storia del lavoro sia andata nella direzione di una progressiva «degradazione» dei suoi contenuti concreti, professionali, o inversamente sia andata verso un arricchimento e un'intellettualizzazione della sua natura. La nozione marxiana di sottomissione reale del lavoro al capitale ci sembra tuttora molto buona, perché essa ci fa capire che il contrasto non è tanto fra lavoro concretamente degradato e lavoro concretamente intellettualizzato, quanto fra controllo da parte del produttore sulla propria attività ed espropriazione di quest'ultima da parte di un meccanismo impersonale dominante. Questa espropriazione, che fa parte di un'esperienza quotidiana familiare a milioni di persone, è la base materiale di tutte le teorie della «alienazione», una nozione filosoficamente incerta quando rimanda a un'inesistente situazione originaria dell'umanità prima della caduta, e nello stesso tempo teoricamente legittima quando allude ad un mondo diverso in cui potremmo vivere meglio se sapessimo superare l'orizzonte del modo di produzione capitalistico. Realtà tecniche come il taylorismo, il fordismo e il modo di lavorare alla giapponese definito «toyotismo» rappresentano esempi di unità contraddittoria fra degradazione del lavoro «concreto» e aumento della socializzazione capitalistica delle forze produttive, cui è certo difficile opporsi sulla base di contrattazioni sindacali (che possono al massimo intaccare in modo superficiale fenomeni di nocività, lavoro notturno, dominio assoluto del paternalismo aziendale, eccetera), ma che certo continua ad essere l'unico orizzonte empirico della moderna classe operaia.

La tradizione marxista ha per decenni effettuato una colpevole rimozione del fatto che il capitalismo socializza capitalisticamente le forze produttive, e non sembra invece preparare il banchetto per il comunismo prossimo venturo. Da un lato, la benemerita corrente italiana denominata «operaismo» ha apertamente rilevato l'uso capitalistico della scienza e della tecnologia, mentre il maoismo cinese negli ultimi anni del suo potere

politico (1972-1976) ha definito «reazionaria» la teoria della neutralità dello sviluppo delle forze produttive. Tuttavia, sia l'operaismo italiano sia il maoismo cinese hanno scommesso sulla rivoluzionarietà assoluta della classe operaia, di cui abbiamo invece rilevato nel paragrafo precedente l'impossibilità di passare da una posizione sistemica di lotta di classe a una capacità intra-sistemica di transizione ad un altro modo di produzione (e come potrebbe averla, se la classe operaia della fabbrica capitalistica esprime appunto il lato «sociologico» della progressiva sottomissione del lavoro al capitale!).

Dall'altro, ogni tentativo di praticare forme comuniste di socializzazione del lavoro ha finito con l'assomigliare al tragico personaggio del cavallo Gontrano nella *Fattoria degli Animali* di Orwell. Di fronte ad ogni nuova difficoltà, il cavallo Gontrano ha una sola risposta: «Lavorerò di più». Certo, lo stachanovismo sovietico degli anni Trenta non è stato soltanto un inconsapevole strumento dell'accumulazione primitiva del capitale da parte di uno stato socialista che funzionava di fatto come «capitalista collettivo ideale», ma è stato anche una forma di potere operaio direttamente esercitato sui mezzi di produzione statalizzati. Nello stesso tempo, insistiamo nel sottolineare che figure come quelle di Gorbaciov e di Eltsin sono *anche* il prodotto di una piramide sociale partitico-statuale che lo stachanovismo ha contribuito indirettamente a creare.

È dunque comprensibile che sia diffuso oggi lo smarrimento di fronte alla percezione del fatto che c'è qualcosa che non va nella teoria di Marx sulla socializzazione del lavoro. Mentre la percezione dell'insufficienza della teoria delle classi ha portato ad una rincorsa sterile e affannosa di soggetti alternativi (donne, giovani, ecologisti, pacifisti, emarginati, eccetera), la percezione dell'insufficienza della teoria della socializzazione del lavoro ha portato ad una mitizzazione del tempo libero come unica sede di una possibile presa di coscienza alternativa (Gorz, eccetera).

È perfettamente vero che l'obiettivo della piena occupazione è assolutamente deviante dentro il modo di produzione capitalistico (il cui sviluppo si nutre strutturalmente di creazione di eserciti industriali di riserva di disoccupati), ed è invece molto

più opportuno perseguire obiettivi di riduzione massiccia e generalizzata dell'orario di lavoro (anche se ovviamente i capitalisti non molleranno mai su questo punto: il lavoro crea valore, e su questo Marx ha proprio ragione). Nello stesso tempo, la revisione del paradigma marxiano su questo punto essenziale è urgente.

Sulla teoria marxiana dei Bisogni

Nei due precedenti paragrafi abbiamo rilevato che Marx attribuisce alla classe dei salariati-proletari una capacità sistemica di superamento del modo di produzione capitalistico che resta tutta da dimostrare (e che lo stesso Marx non solo non dimostra, ma giunge implicitamente a dimostrare quasi il contrario, parlando di progressiva sottomissione del lavoro al capitale, modo raffinato per dire progressiva incapacità di autodeterminazione produttiva globale) e che attribuisce alla socializzazione capitalistica del lavoro complessivo una sorta di «astrazione benefica», che ne fa l'anticamera della riappropriazione comunista dei beni e dei servizi (un'anticamera che a nostro avviso Marx postula assai più che dimostrare). Si tratta in realtà di un solo problema, dal momento che la capacità sistemica dei proletari ha come fondamento ontologico-sociale proprio la socializzazione «benefica» delle forze produttive. In questo capitolo abbiamo distinto le due dimensioni per chiarezza, ma insistiamo qui sul fatto che si tratta di un solo nodo di problemi.

Questo aspetto «quantitativo» ha ovviamente un risvolto qualitativo. Si tratta della cruciale categoria dei «bisogni», che presenta in Marx un duplice aspetto determinante. In primo luogo, il capitalismo è visto come un meccanismo che evoca progressivamente bisogni di radicale emancipazione umana che esso stesso da un certo punto in poi non riesce più a soddisfare, aprendo così la strada alla rivoluzione sociale; questa rivoluzione è frutto dunque assai più di una «ricchezza contraddittoria» che di una «povertà unilaterale», dal momento che si innesta su bisogni qualitativi (e pertanto «relativi») assai più che su bisogni quantitativi (e pertanto «assoluti», come il vestirsi, lo sfamarsi, l'avere

sulla testa un tetto purchessia). In secondo luogo, il comunismo è visto come la società del pieno soddisfacimento dei bisogni, una società al di là del mercato e dello stato, contrapposta alla società capitalistica che potremo definire marxianamente come un'immane raccolta di merci garantita da uno stato di classe. Il comunismo, inoltre, non è soltanto una società al di là del mercato e dello stato, ma anche al di là del lavoro, dal momento che il lavoro (*Arbeit*) è un termine che in Marx è sempre correlato alla produzione di valore, laddove l'attività creatrice che produce beni e servizi utili a se stessi ed agli altri è definita semplicemente «attività» (*Tätigkeit*). Se vogliamo restare fedeli alla terminologia marxiana, non è neppure corretto dire che il comunismo sarà quella società in cui i beni ed i servizi avranno soltanto un valore d'uso senza più avere un valore di scambio, dal momento che il valore è sempre unità di valore d'uso e di scambio. Il comunismo sarà quella società in cui il lavoro diventerà il primo bisogno, e in cui questo «lavoro» non sarà più tale, e anche se non potrà essere definito alla Schiller come un «gioco», data la sua natura inevitabilmente più penosa, si avrà la sua metamorfosi in una attività disalienata.

Questa utopia marxiana ha sempre avuto entusiasti seguaci ed avversari scettici. Semplificando all'estremo, essa ha dato luogo a due tipi di obiezioni principali: non è possibile abolire la «penosità»; non è possibile abolire la «scarsità»; per dirla in modo ancora più preciso, non è possibile abolire la penosità dal lato della produzione, non è possibile abolire la scarsità dal lato del consumo. A queste ragionevoli obiezioni i comunisti hanno sempre risposto che la penosità sarebbe stata progressivamente abolita con la sostituzione del lavoro umano diretto con il lavoro di macchine sempre più automatizzate, mentre la scarsità sarebbe stata progressivamente abolita per mezzo della sempre maggiore produttività di queste stesse macchine. A nostro avviso, non esistono argomenti decisivi a favore dell'opinione pessimista, scettica sul comunismo, perché appare del tutto ragionevole una prospettiva di progressiva riduzione a termini minimi della penosità e della scarsità. Il problema sta invece in ciò, che questo modo di ragionare è in realtà ispirato a Kant, cioè all'idea del

concetto-limite e dell'idea regolativa della ragion pura; il superamento di questo modo di ragionare, che è «borghese» in modo assolutamente esemplare (e si vedano le osservazioni che faremo nel prossimo capitolo sull'idea di progresso come spiritualizzazione del tempo di valorizzazione del rapporto di capitale), fu compiuto già da Hegel, ed è il presupposto di gran parte del restante pensiero di Marx. Ma il comunismo come concetto-limite è proprio il modo di neutralizzare per sempre il comunismo stesso, dal momento che ciò che non è determinato temporalmente e spazialmente è proprio qualcosa che non esiste per niente se non come astrazione ineffettuale.

Si ha qui un esempio da manuale della erroneità di chi afferma da più di un secolo che in Marx c'è troppo Hegel, e bisogna dunque «togliere» più Hegel possibile. Sciocchezza. I filosofi non nascono come i funghi, e in tremila anni non ne nascono più di dieci. Se si toglie Hegel si aggiunge Kant, e basta. Se si toglie al comunismo la categoria di determinatezza, cioè di spazio-temporalità determinata, lo si trasforma in un generico *Streben*, cioè in un tendere all'infinito sulla base di una concezione regolativa di comunismo, inevitabilmente etica, che aggiunge semplicemente alla idea «borghese» di progresso dei «valori» egualitari. Kant ed Hegel sono indubbiamente entrambi «borghesi», ma il secondo lo è molto meno del primo, anche se inneggia eccessivamente allo stato; e questo per il semplice fatto che in Hegel c'è la duplice determinazione della coscienza infelice e delle contraddizioni devastanti della «società civile», che non è il luogo kantiano dell'opinione pubblica da illuminare, ma la sede dello sbranamento reciproco di individualità unilateralmente conflittuali.

Ma torniamo al nostro problema. Marx parla del comunismo come luogo di una società senza lavoro (o con il lavoro come primo bisogno, cioè come «attività»), senza mercato e senza stato. Chi scrive ritiene che Marx si sbagli, e che il solo modo di parlare ragionevolmente di comunismo (in modo «moderno», appunto) sia di farlo in termini di lavoro comunista, di mercato comunista e di stato comunista. Dire che il comunismo è al di là del lavoro, del mercato e dello stato significa infatti non soltanto dire che di fatto il comunismo è soltanto un'idea regolativa di

una sorta di Kant «che si decide a votare per i comunisti», ma sostenere anche una concezione premoderna, e dunque insostenibile, del comunismo stesso.

Nella seconda parte di questo saggio (che consideriamo a tutti gli effetti come la parte filosoficamente principale) sosterremo, in breve, che il post-moderno è la punizione meritata di tutti i tentativi di dare del moderno un'interpretazione pre-moderna. È proprio il caso, ne siamo convinti, del comunismo come regno dei bisogni sottratto alla penosità del lavoro, alla scarsità del mercato, all'autorità dello stato. La matrice di questa concezione, peraltro affascinante, è chiaramente romantica e schilleriana, e rimanda soprattutto ad una nozione di natura, cioè di «bisogni naturali». Se stessimo scrivendo un saggio di storia delle idee (e non è questo il caso) parleremmo di un incontro a mezza strada fra Rousseau e Schiller. Lo stato ed il mercato non sono necessari perché sono stati storicamente resi indispensabili da una perdita della «neutralità» dell'uomo e da una caduta nella «artificialità»; una volta recuperata la naturalità, cadranno anche le strutture portanti di questa artificialità stessa, il fatto cioè che sia necessario passare attraverso il mercato ed il denaro per soddisfare i propri bisogni, e che ci voglia uno stato per garantire un ordinamento regolato di questi scambi iniqui.

Chi scrive non irride certamente a Rousseau e a Schiller, tutt'altro. Semplicemente, essi sono stati l'altra faccia, la faccia complementare, delle concezioni alla Hume e alla Smith, per cui invece il mercato esprimeva antropologicamente la socialità naturale dell'uomo. Da un lato, il mercato come alienazione dell'uomo (e infatti il russoiano Emilio cerca di tenersene fuori il più possibile), dall'altro il mercato come realizzazione dell'uomo stesso. È invece più produttivo pensare al mercato e allo stato come forme infra-storiche di relazionalità sociale, che assumono forme diverse nei diversi modi di produzione. Il mercato e lo stato feudali non hanno quasi nulla a che vedere con il mercato e lo stato capitalistici, che a loro volta presentano caratteristiche differenziali che li rendono ben diversi dal comunismo stesso. I bisogni del comunismo non saranno però bisogni «naturali», per il semplice fatto che i bisogni naturali non sono mai

esistiti, neppure al tempo delle caverne e delle palafitte. Fa parte della «naturalità» dell'uomo l'artificialità essenziale della sua manifestazione. Si pensa forse che nel comunismo chiunque potrà andare in qualunque momento nel Madagascar senza pagare il biglietto (o senza consegnare un attestato di «lavoro sociale») e senza chiedere una carta d'identità? Si pensa che nel comunismo tutti i conflitti civili e penali verranno risolti informalmente da comunità di vicini e di compagni in edifici battezzati *Gemeinwesen*? Chi scrive non lo pensa. E non lo pensa non per scetticismo conservatore o per incallito pessimismo sulla natura umana, ma per una ben precisa concezione della irreversibilità della modernità come individualizzazione, e dunque necessariamente formalizzazione parziale, della singolarità. Ma questo apre problemi giganteschi da trattare analiticamente in altra sede.

Sulla storia interna del marxismo storico

Abbiamo fatto notare nei quattro paragrafi precedenti che la teoria di Marx, pur essendo come tutti i progetti scientifici una teoria aperta, si chiude strutturalmente non appena viene incorporata come ideologia di legittimazione che deve sancire la sovranità di un apparato politico gerarchizzato, che a fianco della determinazione di classe e della posizione di classe c'è anche la capacità antisistemica di classe (e se non c'è, allora manca l'elemento essenziale), che il lavoro capitalistico inteso come legame sociale non produce socializzazione ma sempre nuove reti gerarchiche di potere e di subordinazione, e che infine i bisogni individuali e sociali perdono nella modernità ogni residuo naturalistico per assumere un carattere irreversibilmente artificiale.

Sulla base di queste quattro determinazioni teoriche, che abbiamo voluto ricordare ancora una volta al lettore, è possibile giungere ad un criterio metodologico che ci faccia comprendere perché in cento anni il marxismo ha fatto pochissimi progressi. Riteniamo in proposito che le categorie interpretative migliori siano state proposte dal dibattito marxista francese alla fine de-

gli anni Settanta da autori come Charles Bettelheim, Robert Linhart e Daniel Lindenberg, i quali furono in grado non a caso di tirare un bilancio della grande stagione appena conclusa del loro marxismo nazionale (da Sartre a Lefebvre, da Althusser e Garaudy) nel contesto del fenomeno dei *nouveaux philosophes*, che oggi possiamo valutare con il senno del poi come il primo sintomo di una malattia incurabile mentre allora parve soltanto una superficiale moda parigina. Da un lato (Bettelheim) si chiarisce che ogni formazione sociale specifica produce una sua peculiare «formazione ideologica», e che il «marxismo» in generale può esistere solo incorporandosi sempre in distinte e discontinue formazioni ideologiche, che sfigurano le tesi originali di Marx fino a renderle irriconoscibili (dall'evoluzionismo di Kautsky all'economicismo di Stalin). Dall'altro (Lindenberg) si stabilisce che la storia del marxismo si presenta necessariamente come storia parallela di due distinti marxismi, un marxismo volgare, brutalmente semplificato, con cui le organizzazioni operaie cementano la fede e la speranza dei loro militanti con formulette crollistiche, pauperistiche, economicistiche e giustizialistiche totalmente estranee alla dottrina originale di Marx, e un marxismo colto e sofisticato, con cui piccolissimi gruppi di intellettuali ribelli si relazionano direttamente con le grandi correnti filosofiche e culturali del loro tempo (positivismo, psicoanalisi, esistenzialismo, fenomenologia, teoria dei sistemi, strutturalismo, eccetera), in ostentata e totale separazione dalle lotte di classe cui pure sono contemporanei, e che continuano a «rappresentarsi» da parte dei loro «attori» principali (operai, masse popolari, eccetera) nei termini banalizzati e semplificati del marxismo volgare.

La storia interna della teoria marxista deve essere dunque ricostruita metodologicamente con il doppio ausilio delle categorie di formazione ideologica e di compresenza parallela di marxismo volgare e marxismo colto. È infatti del tutto insufficiente, quando si scrive una storia del marxismo, limitarsi a registrare l'ovvia esistenza di diversi pensatori marxisti che dicono cose spesso molto diverse l'uno dall'altro, da Kautsky a Bernstein, da Rosa Luxemburg a Korsch, da Lukács a Gramsci, da Bloch a Al-

thusser. Tutto questo è assolutamente ovvio, ma non ci permette di avanzare nella comprensione del rapporto che lega, per dirla in modo cartesiano, il pensiero e l'estensione (la *res cogitans* e la *res extensa*), cioè l'elaborazione di immagini del mondo che si riferiscono idealmente al comunismo marxista e l'effettiva utilizzazione di esse da parte di gruppi sociali che agiscono collettivamente con pratiche di lotta di classe. Nello stesso tempo, bisogna comprendere bene che la distinzione fra marxismo volgare (basato su concezioni che sono quasi sempre riconducibili a Lassalle o a Proudhon, e che Marx non ha condiviso mai, dalla legge bronzea dei salari alla distinzione fra democrazia nella società e dispotismo nella fabbrica, eccetera) e marxismo colto (basato su sofisticate elaborazioni del rapporto fra Marx, Spinoza, Hegel, Heidegger, Ricardo, eccetera), non significa assolutamente che gli intellettuali di professione sono colti mentre le persone semplici sono volgari, e bisogna dunque restaurare il punto di vista illusorio dell'intellettuale come «funzionario dell'umanità» il cui punto di vista è superiore a quello di chiunque si muova nel basso mondo della produzione materiale. Per certi aspetti è esattamente il contrario. Agli intellettuali si è sempre rimproverato in generale di essere appunto troppo «intellettuali», cioè separati, e di non «fondersi» abbastanza con le masse popolari. Questo rimprovero è a nostro avviso completamente infondato. Nelle condizioni strutturali della divisione capitalistica del lavoro, per cui la connessione sociale avviene esclusivamente mediante il conflitto fra dirigenti e subordinati, e i capi politici di professione riproducono questo conflitto nei confronti dei loro stessi militanti ed elettori (per cui Togliatti esercita nei confronti del suo militante di base lo stesso dominio conflittuale che Agnelli esercita verso l'operaio della FIAT), l'adesione dell'intellettuale alla «fusione» con le masse significherebbe, e ha sempre significato, la fusione di fatto con quel «marxismo volgare», fatto di slogan populistici, richiami moralistici al senso di giustizia e incitamenti alla militanza, al sacrificio e all'ottimismo sulla vittoria finale, che non proviene affatto dalle «masse» stesse, ma risulta dall'inquadramento subalterno delle masse stesse negli apparati del «lavoro politico» della rappre-

sentanza (e si rifletta sul quarto paragrafo del primo capitolo a proposito della «democrazia», che consideriamo fondamentale).

Paradossalmente, agli intellettuali si può rimproverare soltanto di non esserlo a sufficienza, di non esserlo abbastamza, di essere poco seri, di lavorare male, di non perseguire con sufficiente determinazione un progetto di lavoro coerente, di farsi troppo sedurre dalle sirene delle mode culturali, di cercare la fama e le lusinghe da parte delle due categorie, eminentemente non-intellettuali e filosoficamente nichilistiche, dei politici di professione e dei giornalisti. L'intellettuale non può infatti superare con un salto, con un atto di inutile e patetico volontarismo, il fossato che lo divide dal lavoro esecutivo di fabbrica. Se cerca «immediatamente» il rapporto con esso, si avrà soltanto un doloroso cortocircuito della sua specificità. Egli perderà in serietà senza per questo guadagnare in «popolarità» (a meno che con questo termine si intenda soltanto «fama»).

La storia interna della teoria comunista sarà prevedibilmente anche in futuro una storia di successioni di formazioni ideologiche. Nel quarto paragrafo del prossimo capitolo chiariremo la totale illusorietà del perseguimento di un punto di vista scientificamente «puro», che riesca a lasciarsi alle spalle ogni ideologia (spacciata per «borghese» o «piccolo-borghese») per attingere l'assoluta oggettività (ed è questa, fra le altre cose, la versione gnoseologica caricaturale della fine della storia). Il superamento dell'ideologia non avviene con il trionfo della scienza, ma con l'emergere di una «cultura integrata» che lotti contro le estraneazioni capitalistiche. In proposito, il fatto che ci si sia rappresentati a lungo la storia del marxismo come lotta ideale, anzi come storia ideale eterna, del conflitto tra il *vero* marxismo, che si trattava di difendere e di restaurare, e il *falso* marxismo, che si trattava di smascherare e di smentire, è stato una catastrofe culturale purtroppo irrimediabile. Non esiste «vero marxismo», se si intende con questo termine la credenza religiosa nell'infallibilità assoluta di Marx, cioè nel fatto che egli abbia sempre detto la verità, intesa non come veridicità (cioè sincerità soggettiva di Marx), ma come perfetta comprensione della totalità dinamica del reale in processo. D'altra parte, ciò che alcuni chiamano

«falso marxismo» non è altro che quello che Lindenberg chiama «marxismo volgare», che non è per nulla frutto di una presunta volgarità della gente semplice (che infatti non lo è affatto), ma che risulta dalla incorporazione necessariamente semplificata di una teoria fatta per rispecchiare eventi secolari in un catechismo populistico della rappresentanza.

La storia interna del marxismo, cioè la storia delle idee marxiste dal 1880 ai nostri anni di fine Novecento, è dunque una storia relativamente povera nella sostanza, nonostante il numero abbastanza elevato di teorici di valore. A nostro avviso la ragione fondamentale, massima e principalissima, di questa povertà consiste in ciò, che si è voluto ad ogni costo mantenere un rapporto religioso con la dottrina marxista originaria, come se già in Marx non ci fossero posizioni fragili e alla lunga insostenibili. Da qui è sorta una tradizione, che sarebbe ridicola se non fosse dolorosa: chi criticava Marx non era marxista, e dunque non era comunista; inversamente, chi era comunista era anche marxista, ed essere marxisti consisteva nel non criticare mai Marx, limitandosi al massimo alla distinzione fra vero e falso marxismo. Ciò ha comportato, lo ripetiamo, non solo l'impoverimento intollerabile della storia «interna» del comunismo marxista, ma anche e soprattutto la strutturale fragilità del marxismo nei suoi rapporti con l'«esterno», cioè con le correnti di pensiero non marxiste e non comuniste, che spesso riuscivano a rispecchiare teoricamente la realtà con ben maggiore profondità e intelligenza. A questo «scandaloso» fenomeno dedicheremo le note del prossimo paragrafo.

Sulla storia esterna del marxismo storico

La storia «esterna» del marxismo storico è nell'essenziale la storia del suo rapporto con il grande «pensiero borghese». Certo, così come nel precedente capitolo abbiamo messo in guardia dalla semplicistica concezione del capitalismo come «società», analogamente nel prossimo capitolo polemizzeremo contro la concezione della borghesia come «soggetto». Il capitalismo non

è una società, ma questo termine indica in modo ambiguo e imperfetto il lato esclusivamente «sociologico» del modo di produzione capitalistico; la borghesia non è un soggetto, perché del soggetto le mancano le caratteristiche di unitarietà, stabilità, permanenza, univocità. In questo paragrafo, però, violeremo provvisoriamente le nostre stesse regole, per suggerire al lettore che il marxismo ha perso molte stupende occasioni di confronto con il pensiero borghese novecentesco a causa della sua inutile e fuorviante fedeltà al cosiddetto «vero marxismo», o pensiero «autentico» di Marx, come se l'autenticità non fosse spesso nient'altro che un feticcio del mercato dell'arte (come tutti i proprietari di gallerie di quadri e soprattutto i banditori delle aste per acquirenti ricchi sanno perfettamente).

In prima approssimazione, il pensiero borghese presenta due aspetti complementari. Da un lato, è un pensiero apologetico del capitalismo, in una gamma di posizioni che vanno dalla più totale e convinta apologetica diretta (il capitalismo è ottimo, purché uno sappia prenderlo per il verso giusto) alla più disincantata apologetica indiretta (il capitalismo è pessimo, ma non ha purtroppo alternative possibili, se non vogliamo cadere dalla padella nella brace). Dall'altro, è un pensiero scettico sulla possibilità ontologica del comunismo, in base a tre ordini fondamentali di argomentazioni: il comunismo è un progetto semplificato della modernità, che la sfigura unilateralizzandone gli aspetti ottocenteschi più caduchi e obsoleti, oppure è un progetto incompatibile con la post-modernità (ed è appunto questo l'oggetto polemico del presente saggio); il comunismo è incompatibile con la natura umana, che non è «comunista» per sua profonda ed irrimediabile essenza; il comunismo è possibile soltanto come comunità diretta e immediata, perché si possono amare solo persone concrete con cui essere solidali, non certamente astrazioni sociali inattingibili come l'umanità o il mondo intero. Riteniamo questi tre ordini di argomentazioni *serissimi* e assolutamente *pertinenti*, così che non ci sarà a nostro avviso ripresa teorica della filosofia del comunismo senza una considerazione spregiudicata e approfondita che investa analiticamente l'insieme del problema. La storia «esterna» del marxismo stori-

co degli ultimi cento anni si è distinta proprio per la colpevole *rimozione* filosofica di questo triplice nodo di problemi, spessissimo sfiorato, e raramente affrontato in modo consequenziale. D'altra parte, non pensiamo certamente che tutto possa essere pensato, detto e scritto in qualunque punto dello spazio e in qualunque momento del tempo.

Il «pensiero borghese» che alla fine dell'Ottocento comincia a prendere in considerazione il comunismo di Marx attua nei suoi confronti una strategia di esorcizzazione attraverso la sua banalizzazione: si presenta Marx come un ricardiano minore, un sostenitore ingenuo o dilettantistico della teoria del valore come quantità di lavoro in un'epoca di rivoluzione marginalistica dell'economia politica (e si pensi a decine di «confutazioni» del marxismo dell'epoca, come quella di Pareto). Più in generale, Marx è assimilato ad altri «socialisti», che sono poi quasi sempre ridotti a Proudhon e a Lassalle: Marx sosterrebbe che la «proprietà è un furto», laddove tutti sanno che l'imprenditore-capitalista lavora quasi sempre senza orari e arriva in fabbrica prima dei suoi impiegati; Marx sosterrebbe la legge bronzea dei salari e la pauperizzazione progressiva dei lavoratori-poveracci, laddove tutti vedono che i lavoratori onesti e frugali, che non si bevono all'osteria tutti i loro soldi e non danno retta agli agitatori socialisti, possono raggiungere una modesta agiatezza. Questo è, in breve, il modo in cui il pensiero borghese «volgare» fa i conti con il marxismo «volgare».

A un livello più sofisticato, il pensiero borghese positivista critica gli aspetti eccessivamente idealistici e spiritualistici di Marx, laddove il pensiero borghese idealista e spiritualista ne coglie i punti deboli di tipo positivistico. Questa divisione delle parti, che presenta aspetti gustosamente pirandelliani, non deve farci perdere di vista il fatto che in questo modo si individuano effettivamente punti deboli reali del paradigma marxiano. Da un lato, il pensiero positivista, ancorato alla brutalità quantitativa dei dati statistici sulla produzione industriale e sulle classi sociali, rileva che la famosa «coscienza socialista», che dovrebbe promanare dalla coscienza della classe-in-sé dei proletari illuminati dall'apostolato socialdemocratico, non è assolutamente

scontata e potrebbe anche rivelarsi una pia illusione. Dall'altro, il pensiero neoidealista, che all'inizio del Novecento reagisce vigorosamente contro il riduzionismo positivista e l'assolutizzazione che quest'ultimo fa del metodo delle scienze della natura, accusa con qualche ragione il marxismo di non essere altro che una versione di «estrema sinistra» del positivismo stesso. Il marxismo è dunque troppo idealista per i positivisti e troppo positivista per gli idealisti, il che non sarebbe affatto un male, se questo doppio attacco indicasse una reale superiorità metodologica, scientifica e filosofica.

Questa superiorità purtroppo non esiste, se teniamo fermo il fatto che la triplice debolezza sui temi delle classi, del lavoro e dei bisogni rende il marxismo indifeso nei confronti di coloro che vanno con coraggio al cuore di queste questioni. Pochi pensatori «borghesi» lo fanno direttamente (e c'è anche chi, come ad esempio Keynes, è letteralmente gonfio di supponenza e di disprezzo per il marxismo stesso, e riduce Marx ad una sorta di ciarlatano sociale), ma alcuni riescono a farlo indirettamente, in modo però egualmente valido e acuto.

Si tratta per esempio di Max Weber e di Martin Heidegger, che consideriamo incondizionatamente i più «grandi» pensatori «borghesi» del Novecento, capaci meglio di qualunque altro di interrogare la modernità sotto l'ottica della sua destinale insuperabilità. Nella seconda parte di questo saggio torneremo su questi temi in modo più analitico, e ne faremo anzi il cuore di tutta l'argomentazione. Limitiamoci per ora a rilevare che il pensatore marxista forse più dotato del Novecento, l'ungherese György Lukács, si è impegnato per più di mezzo secolo in una titanica lotta, implicita e indiretta, contro le diagnosi di questi due pensatori. La prima grande opera filosofica di Lukács, *Storia e Coscienza di Classe*, scritta negli anni Venti, può essere considerata una risposta implicita alla teoria weberiana della decisività della coscienza di classe, già avanzata da Weber a proposito del ruolo della teoria calvinistica del *Beruf* come vocazione-professione nel decollo del capitalismo europeo e più in generale della modernità. Nei termini da noi usati nel secondo paragrafo di questo capitolo si può parlare di prevalenza della posizione di classe

(soggettiva) sulla determinazione di classe (oggettiva). Lukács elabora una teoria dell'unità soggetto-oggetto, cioè del proletariato con la storia universale, che riunisce insieme i tre aspetti della determinazione di classe (l'in-sé), della posizione di classe (il per-sé), e della capacità generale anticapitalistica di classe (la natura idealmente «comunista» del proletariato). Su queste basi, lo vogliamo dire chiaramente, lo scetticismo di Weber ci sembra superiore all'ottimismo di Lukács.

La seconda grande opera filosofica di Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, scritta negli anni Sessanta, può essere considerata una risposta implicita alla teoria heideggeriana della prevalenza dell'essere sull'esistenza, cioè dell'ontologia sulla fenomenologia degli stati di coscienza (compresi naturalmente gli stati della «coscienza di classe»), una teoria che Heidegger comincia ad esporre in modo sempre più deciso e sistematico a partire dalla sua «svolta« (*Kehre*) degli anni Trenta, e che solo i suoi interpreti esistenzialisti italiani e francesi potevano continuare ad ignorare in modo tanto testardo e pervicace. Lukács elabora una teoria che, pur restando formalmente fedele a Marx, sostituisce alla classe il genere, in modo che le tre caratteristiche della determinazione oggettiva, della posizione soggettiva e della capacità generale possono essere attribuite all'essere sociale nel suo complesso, e non più alla classe sociologicamente intesa, che si è rivelata nel Novecento storicamente incapace di andare oltre il capitalismo. Su queste basi, lo vogliamo dire chiaramente, il destinalismo di Heidegger ci sembra superiore all'ottimismo di Lukács, perché il mantenimento dello schema in-sé/fuori-di-sé/per-sé (e Lukács lo mantiene totalmente) è a nostro avviso incompatibile con una concezione spregiudicata della vera e propria «novità ontologica» costituita dal comunismo (che non è pertanto il per-sé di nessun in-sé, alla cui esistenza chi scrive *non* crede per nulla).

Il punto di vista tradizionale sul comunismo deve dunque essere cambiato. È questo il senso di questo capitolo. Dal momento però che esso non deve essere soltanto cambiato, ma radicalmente cambiato, siamo costretti ad aggiungere a questo il capitolo successivo, in cui il cambiamento sarà spinto ancora più a fondo.

III
La metafisica marxista e le sue antinomie fuorvianti

Abbiamo cercato di chiarire nel secondo capitolo che ogni strategia di semplice «ritorno a Marx» è gravemente illusoria, dal momento che il paradigma originale marxiano (anche ove si decida di trascurare i numerosi «fraintendimenti» successivi) contiene alcuni gravi «difetti di struttura», che non possono essere semplicemente «riparati». Occorre «sostituire il pezzo», per continuare ad usare questa metafora da ingegnere. Non ripetiamo ovviamente qui le considerazioni precedentemente svolte a proposito delle tre teorie delle *classi* rivoluzionarie, della socializzazione del *lavoro* collettivo e della naturalità dei *bisogni* radicali del comunismo, e non ripetiamo neppure le analisi storiografiche sulle inesorabili *impasses* della storia interna ed esterna delle idee marxiste. Ricordiamo invece, ed è questo un punto su cui non ci vergognamo di ritornare continuamente, che ogni tenativo di correzione degli errori del paradigma marxiano è stato *strutturalmente* inutile, non certo perché la gente sia ottusa o male informata, ma perché una dottrina religiosizzata, e incorporata in pratiche politiche e sociali religiosizzate, non può essere corretta in alcun modo, dal momento che l'infallibilità del Padre Fondatore legittima simbolicamente l'infallibilità dei capi politici del comunismo storico di partito. Lo ricordiamo ancora: ogni innovazione è irricevibile quando il suo possibile destinatario è irriformabile.

Il secondo capitolo però purtroppo non basta. La *dottrina marxiana* si è infatti incorporata in una *metafisica marxista*, che ha più di cento anni di età, e che è necessario lasciarsi alle spalle se si vuole rilanciare in modo credibile il nucleo comunista del pensiero di Marx. Ci si intenda bene: in questa sede non abbia-

mo nessuna intenzione di disegnare, sia pure in modo sommario, una storia dei marxismi novecenteschi. I buoni libri in proposito abbondano, e chi scrive ha troppa considerazione per le foreste ancora esistenti nel globo per sprecare carta riproducendo cose già utilmente scritte altrove. Con il termine di «metafisica marxista» intendiamo connotare, riprendendo *consapevolmente* il significato di «metafisica» proposto da Martin Heidegger, un modo storico in cui l'essere (sociale) si è conoscitivamente presentato agli uomini del Novecento, e in particolare a quelli che si sono detti socialisti e comunisti. Il comunista «medio» novecentesco ha infatti pensato il suo «comunismo», e lo ha reso culturalmente e politicamente espressivo, all'interno di schemi categoriali ben definiti. Si tratta di schemi categoriali (e vorremmo quasi chiamarli «trascendentali», se non temessimo di usare scorrettamente i termini a suo tempo usati da Kant in modo tanto preciso) che si manifestano nella forma di dicotomie. Dicotomie, a nostro avviso, gravemente fuorvianti. Chi si imprigiona in queste dicotomie, infatti, perde la «via» che potrebbe portarlo ad una corretta comprensione dell'essere sociale. Nello stesso tempo, questo «perdere la via» è assolutamente inevitabile, perché l'essere sociale non si presenta «a comando», ma si rivela e si nasconde secondo modalità storicamente ben determinate.

In questo terzo capitolo, dunque, cercheremo almeno di segnalare le principali dicotomie fuorvianti. Ci limiteremo a *sette* di queste (anche se, a rigore, esse sarebbero più numerose). Alla fine di questa analisi, saremo finalmente in grado di concludere provvisoriamente questa prima parte del saggio. E la conclusione sta in ciò, che il pensiero comunista deve giungere all'appuntamento filosofico con i problemi del moderno, del postmoderno e della fine della storia con l'interazione di due, e di due sole nozioni: il modo di produzione capitalistico (nella sua specifica attuale mondializzazione) e la libera individualità integrale.

Sul rapporto fra Proletariato e Borghesia

Consideriamo gravemente errata la concezione della storia del modo di produzione capitalistico nei termini del conflitto fra due classi-soggetto, il proletariato e la borghesia, concepiti come due soggetti pieni, che garantiscono con la permanenza nel tempo della loro identità iniziale la realizzazione finale del loro progetto «ideale» originario (il capitalismo per la borghesia e il comunismo per il proletariato). Questa è una Grande Narrazione. Il tempo storico non permette la permanenza di un'identità, perché esso è discontinuo, granulare, relativo allo «spazio» sociale che organizza. Il comunismo newtoniano deve essere sostituito da un comunismo einsteiniano, e bisogna anche che la cosa venga presa molto sul serio. Più in generale, sia il proletariato sia la borghesia sono unità di opposti, e si manifestano perciò nella forma di quattro (e non due) realtà idealtipiche.

Ricordiamo qui ancora una volta che la borghesia è l'unità di una classe universale, che ambisce alla validità generale dei propri valori etico-politici, e di una classe capitalistica, che fa da supporto soggettivo consapevole alla parte «attiva» del rapporto generale di capitale. Analogamente, il soggetto che si vuole antagonista storico della borghesia è l'unità della classe filosofica dei proletari, vittime della alienazione della propria essenza umana generica, e della classe sociologica dei salariati, vittime della estorsione del plusvalore assoluto e relativo attraverso lo scambio ineguale tra forza-lavoro e capitale. Tra classe universale/classe capitalistica, da un lato, e classe filosofica dei proletari/classe sociologica dei salariati, dall'altro, non si può istituire un rapporto lineare, diretto, che dia luogo ad una storia di soggetti. L'interpretazione del marxismo in termini di filosofia di soggetti storici collettivi permanenti è un'illusione ideologica funzionale al dominio politico di burocrazie professionali che si legittimano in nome della «rappresentanza» di questi soggetti stessi.

Più in generale, la borghesia non si identifica affatto con il capitalismo, come pure hanno sostenuto per più di cento anni storici insigni. Per fare un solo esempio, l'insigne storico marxista Pierre Vilar ha sostenuto nel 1955: «Vi sono tre caratteristiche

ben precise: disporre liberamente dei mezzi di produzione; applicarvi mediante libero contratto una mano d'opera che dispone soltanto della sua forza-lavoro; appropriarsi in tale modo della differenza fra il valore realizzato dalla merce e la rimunerazione della forza-lavoro applicata. Non è borghese chi non vive direttamente o indirettamente del prelievo sociale così definito. Ad esempio, le professioni liberali, in quanto assicurano in qualsiasi società determinati servizi rimunerati dalle classi alte, non mi sembrano specificatamente borghesi». Questa definizione è un esempio tipico di quanto avviene quando si identifica borghesia e capitalismo. In questo modo, il novanta per cento della cultura detta «borghese» (dalla musica al romanzo, dalla filosofia alle arti figurative) risulta di fatto espulsa, perché estranea, dal «prelievo sociale capitalistico», per dirla con Vilar. Questa definizione restrittiva di «borghesia», inoltre, finisce con il non essere «operativa» neppure per l'aspetto esclusivamente economico del rapporto capitalistico di produzione.

Da un punto di vista economico e sociale, la borghesia non è mai stata «pura», e ha sempre volentieri abbandonato la sua presunta «purezza» ai pedanti che cercavano di immobilizzarla concettualmente in uno schema idealtipico. Dal 1789 al 1914, età borghese se mai ve ne fu un'altra, la borghesia mantenne in fabbrica gerarchie formali di tipo signorile in cui l'ossequio degli operai verso i padroni si innestava in piena continuità con i precedenti usi semifeudali, e continuò a delegare alla nobiltà le funzioni statali di tipo militare e diplomatico. Nello stesso tempo (e rimandiamo al sesto paragrafo del primo capitolo) la borghesia utilizzò sempre, a fianco del dispotismo gerarchico signorile, forme di inquadramento sindacale e «socialista», in cui il paternalismo dall'alto si fondeva con parziali deleghe ai lavoratori organizzati di segmenti protetti del mercato capitalistico del lavoro. Il «capitalismo», insomma, si è sempre sviluppato fondendo inestricabilmente elementi signorili, borghesi e socialisti.

Da un punto di vista culturale, la borghesia è passata a nostro avviso attraverso tre momenti essenziali. In primo luogo, essa ha dovuto interiorizzare la sconfitta dei suoi tentativi precoci di autonomizzazione etica e politica attraverso una compensazione

religiosa in un Dio sempre più nascosto e inaccessibile (e si pensi a Pascal e a Port-Royal). In secondo luogo, essa dovette effettuare una sorta di azzeramento ideale di tutta la precedente eredità signorile e feudale, per poter costruire, a partire da questo «grado zero», gli elementi formali della sua civilizzazione (e si va dal robinsonismo di Defoe all'ipotesi di Cartesio sul «dubbio iperbolico»), per cui è necessario dubitare dell'esistenza dell'intero mondo esterno, fino alla «ipotesi di annichilimento» di Hobbes (necessaria per partire dall'esistenza pura di materia e di movimento, cioè di forza-lavoro e di valorizzazione capitalistica). In terzo luogo, essa poté giungere con il suo pensatore incondizionatamente più dotato e geniale, Hegel, alla coscienza infelice nei confronti della sua stessa totalità sociale complessiva, la cui coscienza coincide con la consapevolezza della sua inadeguatezza.

Da qualunque parte la si consideri, la borghesia non coincide mai con il capitalismo, e questo è naturale, visto che la borghesia è un soggetto, e il capitalismo è un modo di produzione, cioè un processo senza soggetto. Questa non-coincidenza trova il suo «punto di sofferenza» nella piccola-borghesia, che è il luogo sociologico privilegiato della coscienza infelice. Ad un esame superficiale della questione, ci si può stupire del perché il marxismo abbia sempre diffamato, disprezzato e vituperato la piccola borghesia, da un lato, mentre dall'altro il novantacinque per cento dei marxisti ha sempre fatto sociologicamente parte della piccola borghesia stessa (la classe operaia è sempre stata piuttosto socialista, e nel migliore dei casi socialista-ricardiana, mentre l'alta borghesia di sinistra ha sempre oscillato fra l'*anarchisme de Grand Seigneur*, cioè lo snobismo anarcoide dei nobilastri *blasés*, e lo *Edelkommunismus*, cioè il comunismo perfetto e ideale dei nobili odiatori della «volgarità» degli arricchiti e dei *parvenus*). Non c'è però in questo nulla di strano. La piccola-borghesia è il luogo sociale di un'intima e profonda insoddisfazione, di un forte narcisismo, di una costante autocommiserazione, che si manifestano psicologicamente in modalità schizofreniche (socialismo moderato) e paranoiche (comunismo settario ed estremistico). La totalità sociale appare inattingibile, dal punto di vista della piccola-borghesia, divisa fra l'ammirazione

e lo spavento nei confronti dell'alta borghesia e del proletariato, e questa inattingibilità si psicosomatizza in un senso di autocommiserazione. La miseria pascaliana della «canna pensante» si riproduce incessantemente nel disprezzo che per cento anni piccolo-borghesi tipici hanno avuto verso la piccola-borghesia, cioè verso se stessi, inventandosi una classe operaia veramente comunista e una grande borghesia veramente capitalista.

Il fantasma (inesistente) di una Vera Borghesia è d'altra parte il correlato essenziale del fantasma gemello del Vero Proletariato. Il vero proletariato ovviamente non esiste, per fortuna. Il proletariato è il «grado zero» del comunismo, l'ipotesi fasulla di azzeramento concettuale delle classi popolari (quelle sì) veramente esistenti, omogeneizzate in un'astrazione vuota attraverso un'operazione ideale che è *esattamente la stessa* che a suo tempo fece la «borghesia» (che è, come abbiamo segnalato poco sopra, l'ipotesi di annichilimento di Hobbes e il dubbio iperbolico di Cartesio). È questo un punto su cui chi scrive è assolutamente drastico: non c'è futuro per la teoria e la pratica del comunismo finché non ci si sarà liberati delle due inutili astrazioni di Proletariato e di Borghesia, da consegnare alla critica della cultura, dell'arte e della letteratura (che è poi una delle cose più belle e onorevoli che esitano).

Sul rapporto fra Classe Operaia e Burocrazia

Abbiamo rilevato nel precedente capitolo che Marx non riesce a dimostrare che la classe dei salariati-proletari possegga la capacità sistemica di passare dalla lotta di classe contro la borghesia capitalistica alla costruzione globale di un modo di produzione comunista. Nel Novecento questa classe «ci ha comunque provato», per dirla con un'espressione popolaresca. Ci ha provato, ed è riuscita ad effettuare due *performances* di tutto rilievo, la socialdemocrazia e lo stalinismo. In entrambi i casi, non c'è proprio niente di che vergognarsi.

Ci sarebbe molto da vergognarsi, invece, se si commisurassero queste due insigni realizzazioni storiche ad un «concetto» *a*

priori di classe filosofica dei proletari, capace per natura di spezzare tutte le catene che tengono prigioniera l'umanità, e di classe sociologica dei salariati, che ben conoscono la penosità dell'estorsione di plusvalore e appunto per questo ben sanno come abolirla. Le due *performances* di tutto rispetto, la socialdemocrazia e lo stalinismo, diventerebbero due fallimenti vergognosi: ma come, una classe universale si accontenta di un compromesso socialdemocratico con la propria borghesia, generalmente anche imperialista, e baratta un proprio precario benessere piccolo-borghese con i propri imprescrittibili doveri storici? Ma come, una classe universale si lascia espropriare da un gruppo di burocrati stalinisti, inefficienti e crudeli, e lascia che i *soviet*, questo strumento «naturale» della propria egemonia sociale e produttiva, vengano assorbiti da una *nomenklatura* dispotica del partito-stato?

È giunto il momento a nostro avviso di effettuare una rivoluzione copernicana: è possibile che Dio esista, ma il cielo sicuramente non è divino; è possibile che l'uomo sia un microcosmo divino, ma sicuramente l'uomo e le scimmie hanno antenati comuni; è possibile che l'amore sia un sentimento purissimo e spiritualizzato, ma sicuramente esiste un'eccitazione delle zone erogene. Non pretendiamo di sapere esattamente che cosa sia la modernità (anche se questo saggio vi è espressamente dedicato), ma senza Copernico, Darwin, Freud e Marx tutto diventa dannatamente più complicato. È anche possibile, però, rifiutare di prendere atto dell'evidenza, e cercare di difendere la cosmologia tolemaica e la teoria delle catastrofi successive della natura fino all'ultimo respiro (e lo storico della scienza Kuhn spiega molto bene come ciò avviene). Ciò avviene, a nostro avviso, quando si parla di «burocrazia».

La nostra posizione è in proposito molto semplice: la burocrazia non esiste. I chimici nel Settecento credevano nell'esistenza del flogisto, ma il flogisto non esisteva. Bisogna, ovviamente, intendersi. È assolutamente evidente che la «burocrazia» esiste, se con questo termine si connota una categoria storica, che comprende l'insieme di persone impegnate in un'attività di coordinamento amministrativo e che viene selezionata con metodi di-

versi, che vanno dalla competizione alla cooptazione, dalla meritocrazia più rigorosa (concorsi pubblici trasparenti, eccetera) al clientelismo più sfacciato. La burocrazia nasce molto precocemente con la dissoluzione del feudalesimo europeo, si irrobustisce con l'assolutismo monarchico, e trova infine un suo campo di applicazione privilegiato con lo sviluppo degli stati capitalistici (è infatti un mito liberale infondato che i borghesi non amino i burocrati: i borghesi non amano i burocrati inefficienti, ma apprezzano moltissimo i burocrati efficienti e affidabili). La scoperta dell'esistenza storica della burocrazia è però equivalente alla scoperta dell'acqua calda. Geniale, ma lo si sapeva già. Quando diciamo che la burocrazia non esiste, ci riferiamo ad una teoria diffusissima nel movimento operaio, nella tradizione socialista e nella storia delle ideologie marxiste. Questa teoria (che Trotzkij ha sviluppato fino a farla diventare un vero e proprio sistema ideologico organico e coerente, ma che non ha inventato, trattandosi di qualcosa già presente nella cultura della II Internazionale) dice in sostanza questo: la classe operaia è una classe rivoluzionaria (classe=determinazione + posizione + capacità), essa è un soggetto ontologicamente titolare di autogoverno politico e di autogestione economica, e tuttavia, a causa dell'influsso combinato del basso livello delle forze produttive (da cui scarsità, accaparramento, privilegio, eccetera) e dell'imperfezione della natura umana (gregarismo, ambizione, prepotenza, violenza, culto della personalità, eccetera), un gruppo sociale parassitario, la burocrazia appunto, la espropria continuamente e la deruba delle sue conquiste economiche e sociali. Viva la classe operaia rivoluzionaria! Abbasso la burocrazia degli espropriatori!

Si tratta di una spiegazione religiosa dell'incapacità strutturale della classe operaia di superare sistemicamente il modo di produzione capitalistico. La classe operaia è inserita oggettivamente in un meccanismo che effettivamente si riproduce esclusivamente grazie al suo lavoro produttivo di plusvalore (su questo punto riteniamo che Marx abbia completamente ragione), ed è vero che se essa volesse o potesse effettuare il «potere di veto» di cui dispone, tutta la società si fermerebbe (qui l'idea di Sorel

dello sciopero generale è assolutamente fondata). Il potere di veto, però, non è *ipso facto* capacità di gestione globale dell'insieme delle relazioni sociali di produzione. Quando questa capacità non esiste (e la classe operaia non ha questa capacità) nasce il problema della «rappresentanza», della delega, della fisiologica formazione di apparati che garantiscano le funzioni di coordinamento dell'insieme. I capitalisti, ad esempio, si servono da più di duecento anni di una doppia burocrazia, di stato e di impresa, che non li «espropria» per nulla, ma che garantisce la riproduzione del loro sistema economico. Dal momento però che gli operai, a differenza dei capitalisti, sono sempre sistematicamente «fregati», è legittimo chiedersi perché questo avvenga con tanta esasperante regolarità. Ed ecco spuntare gli odiosi «burocrati», che si staccano dalla «base», godono di privilegi di *status* e di consumo legati al loro ruolo separato, tradiscono i loro stessi compagni, e passano con stupefacente regolarità dalla parte dei loro avversari (e questo avviene migliaia di volte, dal piccolo sindacalista corrotto fino a Gorbaciov, il Giuda massimo, il Superburocrate supremo, che un Dante comunista metterebbe insieme a Bruto e a Cassio nelle fauci di Lucifero).

Chi scrive ritiene che la parola «burocrazia» sostituisca la parola «incapacità strutturale delle classi salariate nel capitalismo». Il perché di questa sostituzione? Il perché sta nel fatto che il termine «incapacità strutturale» è una «bestemmia» nella tradizione religiosa del movimento operaio, e la bestemmia è un peccato mortale. Mai nominare il nome di Dio invano, e soprattutto mai unire al nome di Dio attributi non convenienti alla sua grandezza e alla sua onnipotenza. In questo modo l'«essenza» buona della classe operaia non viene scalfita, e viene trovato un diavolo tentatore che impedisce sistematicamente che il Bene trionfi su questa terra.

A nostro avviso, la cosa più triste di tutta questa faccenda sta in ciò, che questa operazione religiosa viene fatta per una causa giusta e nobile, la valorizzazione etica, politica e sociale della classe operaia, una classe che il capitalismo disprezza e ricaccia continuamente in fondo alla scala sociale. Il modo di produzione capitalistico sfrutta effettivamente gli operai, e non riesce

simbolicamente a tollerarne neppure la visibilità, come del resto già accadeva per i boia nel feudalesimo (questi ultimi, fondamentali per l'ordinato funzionamento del feudalesimo — come già a suo tempo rilevò genialmente De Maistre — erano sepolti fuori dai cimiteri e persino in chiesa erano tenuti lontani dagli altri); non è assolutamente casuale che si senta continuamente ripetere che «la classe operaia è sparita», «non ci sono più operai», «le macchine li hanno sostituiti tutti», e via delirando. Si tratta di ciò che i criminali chiamano «cancellare le tracce». Ed ecco allora che scatta il perverso meccanismo psicologico per cui «coloro che stanno dalla parte degli operai» (cioè per la piena occupazione, per una buona retribuzione, per un orario moderato, per una nocività ridotta, eccetera) si sentono dentro l'oscuro bisogno di inventarne l'onnipotenza. In questo modo, però, essi non soltanto non aggiungono niente alla classe operaia *reale*, ma le tolgono qualcosa.

Gli operai empirici devono diffidare di coloro che ne cantano l'onnipotenza. Questa è l'anticamera tradizionale per l'apologia del lavoro produttivo (di plusvalore), per la presunta «funzione nazionale« della classe (traduzione: produttività, sacrifici, austerità), per una mitologia di legittimazione della rappresentanza di «deputati di sinistra» che diventano praticamente tutti membri individuali delle classi capitalistiche. I «burocrati» spariranno come neve al sole (e ci si stupirà allora del fatto che essi abbiano potuto durare tanto a lungo) quando sorgerà socialmente una capacità reale di produrre relazioni comuniste. Questa capacità reale, però, non sorgerà da una determinata classe sociologicamente determinabile, ma da meccanismi diversi, che hanno a che fare con nozioni non sociologiche, come quelle di natura umana e di comunità umana.

Sul rapporto fra Progresso e Conservazione

Come tutti sanno, l'idea di progresso è un'eredità che i proletari hanno ricevuto dai borghesi. Vi erano, ovviamente, anche borghesi «scapestrati» che non sapevano che farsene dell'idea di

progresso (Schopenhauer, i pessimisti di tutti i tipi, eccetera), e che propugnavano un ritorno ai greci e alle concezioni cicliche del tempo storico. Più in generale, ci sono sempre stati moltissimi «borghesi» per cui il tempo non era accrescimento ma decadenza, non era linearità ma ciclicità, non era teatro di emancipazione ma luogo di illusione (la dicotomia fra sinistra e destra è qui particolarmente illusoria; nessuno definirebbe Giacomo Leopardi un pensatore «di destra», e nello stesso tempo è stato assolutamente legittimo definire una recente raccolta dei suoi scritti «La strage delle illusioni»). Non pensiamo che abbia alcun senso distinguere fra borghesi ottimisti e borghesi pessimisti (i primi per il progresso e i secondi contro), come non ha senso distinguere fra borghesi illuminati e borghesi oscurantisti, categoria che proponiamo di abbandonare a coloro che devono progettare e installare gli impianti elettrici.

Chi scrive ritiene che l'idea di progresso sia qualcosa da non ereditare assolutamente. Progresso? No grazie. Questo non certo perché il comunista debba essere un «uomo nuovo», e non debba ereditare niente. Al contrario, l'uomo nuovo è una funesta utopia dell'azzeramento, un supporto antropologico ideale al potere dei «burocrati». Vi sono tantissime cose da ereditare, al punto che uno dei modi di definire filosoficamente il comunismo può essere quello di eredità selettiva e creativa del passato in vista di un futuro che trasformi la memoria in riscatto. Il lettore si tranquillizzi: vogliamo ereditare non solo il Partenone e Beethoven, ma persino Niemeyer e Schönberg. Apparteniamo alla categoria di coloro che non vogliono mai buttare via niente, e che perciò sarebbero pessimi arredatori, perché non si risolverebbero a fare dolorose rinunce. Vorremmo «conservare» l'ambiente, che i capitalisti stanno distruggendo, e vorremmo addirittura conservare, come Adorno, certe abitudini tradizionali della piccola borghesia che l'avanzare del progresso capitalistico sta corrodendo inesorabilmente. La sola cosa che non ci interessa assolutamente conservare, ma che venderemmo al miglior offerente per un prezzo irrisorio, è proprio l'idea di progresso. Essa ci sembra non soltanto inutile, ma addirittura dan-

nosa per chiunque sia interessato alla ridefinizione filosofica di comunismo.

È questo un punto in cui ci dissociamo esplicitamente da un maestro di marxismo che pure amiamo molto, György Lukács. Lukács difendeva l'idea di progresso con argomenti meritevoli di essere presi in considerazione. In breve, egli rilevava che il pensiero borghese progressista, dall'Illuminismo del Settecento fino a Hegel e al 1848, è stato l'antecedente logico e storico del marxismo, e che l'abbandono esplicito dell'idea di progresso, che il pensiero borghese attua in particolare dopo la repressione della Comune di Parigi del 1871, fa da anticamera al colonialismo imperialistico, alla legittimazione antiscientifica del razzismo, alle ideologie di guerra, del fascismo e del nazismo. Luckács sa molto bene che vi sono differenti varianti dell'idea borghese di progresso, da quella dialettica che lo deduce dallo stesso potere del «negativo» e della contraddizione a quella positivistica che lo celebra nella perenne addizione di conoscenze scientifiche. Egli adotta una variante comunista dell'accezione idealistico-dialettica (e cioè hegeliana) di progresso, che gli permette così di «collocare» anche Stalin e lo stalinismo (divenuti così l'equivalente comunista del potere del negativo di hegeliana memoria). Il tempo storico procede fondamentalmente verso il comunismo (e sta qui allora il «progresso»), ma questo avverbio «fondamentalmente» comporta anche necessariamente momenti di apparente regresso, che vengono però recuperati e riassunti dalla movenza di fondo della storia: Alessandro il Grande e Ching Shi Huang Ti (l'imperatore che unificò per primo la Cina) fecero innumerevoli vittime, ma furono anche progressivi; e anche Stalin lo fu.

Chi scrive ha per molti anni condiviso questo modo di vedere le cose, che era poi anche molto ragionevole e di senso comune. È evidente che gli eventi del triennio 1989-1991 non possono lasciare le cose come stavano prima, proprio in nome della dialettica di Hegel tanto cara a Lukács (e a chi scrive). Non è questa però la ragione per cui riteniamo che l'idea di progresso debba essere abbandonata. In fondo il comunismo storico novecentesco ha subìto una sconfitta storica epocale, ma non per questo il

«comunismo» muore con lui. Al contrario, esso può trarre da questa sconfitta un'occasione positiva di ridefinizione. Analogamente, si potrebbe dire che occorre abbandonare un'idea riduttiva, economicistica, tecnologica, semplicistica, lineare di progresso, ma che si può mantenerne una nozione «aggiornata».

Non lo crediamo. L'idea di progresso nasce con il capitalismo, e ne rappresenta intimamente la natura. Prima del capitalismo l'idea di progresso non esisteva, per una ragione concettualmente semplice, che sfugge però a moltissimi commentatori superficiali. Abbiamo letto alcune storie classiche dell'«idea di progresso», quasi tutte fuorvianti, perché vanno a cercare continuamente «antecedenti» antichi e medioevali all'idea di progresso stessa (Anassagora, i sofisti greci, eccetera). A nostro avviso parlare di «progresso» a proposito di pensatori attivi nei modi di produzione antico-orientale, asiatico, schiavistico e feudale equivale a parlare di «capitale commerciale» in questi stessi modi di produzione; è evidente che il capitale commerciale esisteva, ma non dava luogo al rapporto generale di capitale e quindi al modo di produzione capitalistico. Analogamente, l'idea di accumulo accrescitivo di conoscenze, di miglioramento delle tecniche, di incivilimento dei costumi, eccetera, esisteva certamente, senza che questo comportasse per nulla la *generale* esistenza del progresso e la sua dominanza. È solo il rapporto di capitale che ha bisogno della temporalità omogenea ed accrescitiva (il «progresso», appunto) per attuare la propria valorizzazione. Il termine «progresso» non vuol dire che le cose andranno sempre meglio nel migliore dei mondi possibili, dal momento che nessuno può seriamente dire a lungo una simile idiozia (lo stesso Leibniz, pensatore assolutamente precapitalistico, fu costretto ad ipotizzare un'«ottimismo statico» — giustamente irriso da Voltaire — perché neppure lui sarebbe riuscito a sostenere un «ottimismo dinamico», che equivarrebbe sotto tutti gli aspetti ad una versione caricaturale della teoria di Hegel). Questo termine indica semplicemente che il tempo storico è omogeneo, ed in esso si ha un movimento unidirezionale accrescitivo. Non ne dubitiamo. È infatti il rapporto di capitale che «pro-gredisce», cioè che procede espandendosi nello spazio e nel tempo. Non è

un caso (anche se non lo possiamo dimostrare) che la teoria cosmologica materialistica dominante nei modi di produzione schiavistico e feudale fosse «il mondo è sempre esistito», mentre la teoria cosmologica materialistica dominante nel modo di produzione capitalistico sia invece «il mondo deriva da un *big bang*». Non si tratta affatto di acquisizioni «scientifiche» dell'astronomia, quanto di rappresentazioni ideologiche della natura che trasfigurano la realtà storica. Il tempo è il vettore di una espansione illimitata di un rapporto che si allarga nello spazio.

La simpatia che il movimento «progressista» ha sempre avuto per l'idea di progresso, al punto di trasformare un problema in una tautologia, è dovuta ad un fatto semplicissimo. Il movimento operaio, che nei paragrafi precedenti abbiamo insistito essere sempre una «parte non universalistica» del rapporto di capitale, ha sempre pensato il proprio progredire sulla via dell'emancipazione del lavoro salariato a partire dalla teoria di riferimento della «sinistra» borghese, che era una forma di progressismo *radicale*. Radicale significa prendere le cose alla radice, e dunque non lasciare in piedi nessun pregiudizio e nessun residuo signorile e feudale. Questi pregiudizi e questi residui erano quasi sempre difesi dalle varie «chiese», cattoliche, protestanti o ortodosse che fossero, non certo perché i preti credessero in un Dio che imponeva loro i «pregiudizi» come se l'abitare in cielo lo esentasse dall'obbligo dell'aggiornamento culturale, quanto perché le chiese nel loro complesso avevano un'ideologia di riferimento organicamente elaborata in epoca feudale e signorile. A questo si aggiunga che la borghesia stessa non è mai stata idealtipicamente «borghese» come pensano i seguaci accademici di Max Weber, ma ha sempre utilizzato massicciamente forme di dominio ideologico pre-borghesi, quando queste ultime erano adatte a far lavorare quattordici ore al giorno gli operai di origine contadina abituati all'ossequio per il signorotto del paese.

Il comunismo non è il frutto del progresso della storia. Il comunismo è la capacità di stabilire una nuova comunità umana sulla base di libere individualità integrali. L'idea di progresso è la sublimazione filosofica inconsapevole della «freccia del tem-

po» in cui avviene la valorizzazione del capitale inteso come rapporto generale di produzione. Prima del capitalismo non c'era, dopo non ci sarà più, se non nei libri di storia delle idee. Al posto dell'idea di progresso si avrà l'idea dell'attualità di un'attività individuale e collettiva, di una libertà senza diseguaglianza e di una solidarietà senza livellamento. Tutto ciò «conserverà» l'integrità essenziale della natura umana contro i rischi di perderla. E questa «conservazione» è migliore di tutto il progresso capitalistico possibile.

Sul rapporto fra Scienza e Ideologia

Il movimento operaio si è organizzato alla fine dell'Ottocento sulla base di un'alleanza, a lungo considerata indistruttibile, fra ideologia proletaria e scienza moderna. La «scienza» garantiva l'oggettività universale delle analisi economiche e sociali del capitalismo, un'oggettività che era sua volta alleata con i valori ideologici di eguaglianza e di solidarietà. Per circa cento anni, questa alleanza è stata qualcosa di scontato, che solo alcuni marginali irrazionalisti eccentrici hanno sporadicamente tentato di scalfire (e anche questi ultimi, da Benjamin ad Ernst Bloch, se la sono al massimo presa con la concezione ingenua del progresso automatico, senza giungere neppure loro a dire esplicitamente che l'idea di progresso è soltanto il fondamento metafisico temporale e spaziale della valorizzazione del rapporto di capitale, e nient'altro che questo). Il fatto è che quest'alleanza sembrava un'ovvietà: non è forse chiaro che due più due fa quattro, per la destra come per la sinistra, per i borghesi come per i proletari? Non è forse chiaro che le leggi della fisica presiedono «oggettivamente» al funzionamento dei macchinari, capitalistici o socialisti che siano? Non è forse chiaro che la biologia permette di fabbricare medicinali che curano il corpo umano indipendentemente dal fatto che la mente di questo corpo voglia il comunismo o il fascismo? Non è forse evidente che la differenza fra gli oroscopi e le osservazioni di laboratorio sta nella ripetibilità delle seconde, che a differenza dei primi sono basate su proce-

dure stabili e concordate di verificabilità e di falsificabilità che escludono ogni forma di «credenza» infondata?

Potremmo continuare con decine di interrogativi di questo tipo. I ragionamenti che stanno alla base di questi interrogativi sono il tessuto delle interminabili discussioni fra «razionalisti» e «irrazionalisti». I comunisti si sono in genere schierati nel campo dei razionalisti, ed hanno in generale sottovalutato il fatto che questo campo era a sua volta diviso fra razionalisti dialettici e razionalisti anti-dialettici, come se quest'ultima divisione fosse in fondo poco importante, o quanto meno, meno importante della divisione fondamentale fra razionalisti e irrazionalisti. Chi scrive dissente fermamente da questa concezione: a nostro avviso la differenza fra un razionalista dialettico (ad esempio Lukács e Geymonat) e un razionalista non dialettico (ad esempio Max Weber o Bobbio) può essere ancora più grande di quanto lo sia la differenza astratta fra un razionalista alla Kant e un irrazionalista alla Nietzsche (e del resto cosa c'è di più «irrazionalistico» del giudizio teleologico kantiano e di più «razionalistico» della disincantata diagnosi nicciana del conflitto tra forti e deboli?). È questa la ragione per cui non crediamo più nell'illusoria dicotomia razionalismo/irrazionalismo, a meno che ci si voglia riferire a fatti scontati e banali come la credenza nelle streghe, nei vampiri, negli extraterrestri, nella bontà dei capitalisti o nel disinteresse dei burocrati professionali del movimento operaio. Ammettiamo volentieri che i «credenti» in questi cinque articoli di fede sono «irrazionalisti».

La questione è indubbiamente complessa, e non è facile orientarsi con chiarezza. Marx distinse a suo tempo fra scienza e ideologia: la scienza è una rappresentazione oggettiva della realtà, mentre l'ideologia ne è una rappresentazione falsificata, in ragione soprattutto di interessi di classe che rendono impossibile un corretto rispecchiamento del reale stesso. La borghesia è interessata allo sviluppo delle scienze naturali e della matematica, ed ecco perché si può contare sulla scientificità oggettiva del suo approccio a queste ultime; essa non è invece interessata ad una rappresentazione altrettanto corretta della realtà sociale, ed ecco perché c'è nel modo di produzione capitalistico tanta mistifi-

cazione ideologica quando ci si avvicina alla scienza della società. La distinzione marxiana sembra semplice e chiara come il cristallo, ma non lo è, come molti credono, per il fatto che Marx, quando parlava di «scienza», non si riferiva alla nozione positivistica di *science*, la cui radice è la nozione cartesiana di conoscenza matematica del mondo dell'estensione quantitativa integrata alla nozione galileiana di esperimento, ma alla nozione hegeliana di *Wissenschaft*, che per il suo carattere dialettico e idealistico rimanda alla precedente nozione platonica di *episteme*, che comprende esplicitamente sia il mondo della matematica (due più due fa quattro) sia il mondo della politica (la proprietà comune è meglio della proprietà privata). Quanto diciamo è apparentemente noto a chiunque abbia una conoscenza anche superficiale della storia della filosofia occidentale. Ma il noto, appunto perché è noto, non è conosciuto, se va contro consolidati pregiudizi del nostro orizzonte della modernità. Questo orizzonte, sorto nell'Illuminismo (che predicava la tolleranza per le diverse opinioni etiche, politiche e religiose, ma era invece intollerante nei confronti di chi pervicacemente sostenesse che due più due fa cinque) attua un'eredità selettiva nei confronti della nozione di verità tramandataci dalla grecità: eredita dai pitagorici e da Platone l'idea che vi siano le idee-numeri, e pertanto che ciò che è quantificabile e matematicamente dimostrabile sia universalmente vero; ed eredita dai sofisti la concezione secondo cui tutto ciò che attiene alla sfera umana, morale e politica, sia convenzionale e relativo, e sia pertanto necessario tollerare e accettare qualunque posizione in proposito. Non c'è in questo niente di male, purché lo si sappia. Mancandone la consapevolezza, invece, si cade in un labirinto di fraintendimenti teorici, come quello della separabilità fra scienza e ideologia. A nostro avviso, esse non sono separabili. Per comprendere intimamente la loro non-separabilità, è necessario però abbandonare il terreno tradizionale della discussione (del tipo: forse che allora un'ecografia o una perizia balistica sono «ideologiche»? forse che le opinioni religiose o politiche sono «scientifiche»?), e impostare il tutto in modo diverso.

Prendiamo l'esempio del paradigma newtoniano della fisica

moderna. È noto che esso ebbe un'origine fortemente religiosa, dettagliatamente dimostrata dagli storici che se ne sono occupati. È meno noto, ma accessibile al comune intelletto filosoficamente educato, che la concezione unitaria del cielo e della terra, che dava finalmente luogo ad una fisica sola (e non a due fisiche diverse, come nel caso del paradigma tolemaico) era omogenea al modo di produzione capitalistico, che instaura uno spazio-tempo assoluto omogeneo alla valorizzazione del capitale e ai movimenti astratti della merce e del lavoro. Due fisiche differenziate trasfigurano la separazione di principio fra proprietari di schiavi e schiavi (e questo spiega a nostro parere il mancato successo sociale nell'antichità delle cosmologie alla Aristarco e della fisica di Epicuro, troppo «unitarie» per un mondo del genere), e ancor più fra signori e servi. Una fisica sola riflette, sul piano della cosmo-politica (cioè dell'omogeneità intima fra mondo naturale e mondo sociale) l'unificazione capitalistica dell'essere sociale, sia pure nella forma «alienata» del rapporto di capitale.

Il carattere ideologico del paradigma newtoniano non vuol dire però che esso non sia anche *vero*. Al contrario, esso è nello stesso tempo ideologico e scientifico, esso è unità di rispecchiamento della realtà più adeguato di quanto lo fosse il rispecchiamento tolemaico (e pensiamo alla dialettica fra verità relative e assolute così correttamente impostata da Geymonat) e di trasfigurazione cosmo-politica della realtà stessa.

Questo non significa, dunque, che la scienza non sia «oggettiva». Essa è certamente «oggettiva», ma l'«oggetto» che essa riflette è *filtrato* dalla autorappresentazione totale del modo di produzione (che la filosofia ha volta a volta definito come Essere, Logos, Ragione e Idea). Questa autorappresentazione deve necessariamente scindere per l'uomo concreto ontologia ed assiologia (e si pensi, per fare un esempio elementare, che quando un esito di esami clinici è «positivo» spesso ciò significa che per il paziente non ci potrebbe essere nulla di più «negativo»: ma ciò che è positivo per l'ontologia si duplica fisiologicamente come negativo per l'assiologia), e questa scissione è il luogo in cui *si installa* la religione come rispecchiamento della contraddittorietà fra l'ontologia e l'assiologia. Se si comprende tutto questo,

si smetterà di perseguire un'impossibile separazione di principio fra scienza e ideologia, e ancor più di sperare in una fondazione «scientifica» del comunismo. Il comunismo è unità di scienza e ideologia, il che significa in parole povere che non è una scienza.

Gramsci lo sapeva perfettamente. Diamogli la parola: «L'equivoco intorno ai termini "scienza" e "scientifico" è nato da ciò che essi hanno assunto il loro significato da un gruppo determinato di scienze, e precisamente dalle scienze naturali e fisiche. Si chiamò "scientifico" ogni metodo che fosse simile al metodo di ricerca e di esame delle scienze naturali, divenute le scienze per eccellenza, la scienze-feticcio. Non esistono scienze per eccellenza e non esiste un metodo per eccellenza, un "metodo in sé". Ogni ricerca scientifica si crea un metodo adeguato, una propria logica, la cui generalità o universalità consiste solo nell'essere "conforme al fine"...». Non si poteva dire meglio. Eppure per quasi un secolo si è preferito Engels a Husserl, Popper a Wittgenstein, con il risultato di attribuire prima una sorta di oggettività assoluta al metodo delle scienze naturali e di correre alla ricerca poi di un metodo scientifico assoluto. L'opinione di chi scrive è questa: basta, non se ne può più!

Sul rapporto fra Ateismo e Religione

Il modo di produzione capitalistico è molto più religioso dei modi di produzione precedenti, in particolare del modo di produzione feudale. Una simile affermazione (lo sappiamo bene) può sembrare paradossale e bizzarra. Tutti sanno, o credono di sapere, che il modo di produzione feudale si basava strutturalmente sulla legittimazione religiosa della diseguaglianza sociale, che appariva frutto della diretta volontà di Dio, e che richiedeva pertanto un controllo diretto da parte della Chiesa sulle ideologie popolari (Inquisizione, roghi degli eretici, monopolio sulla cultura da parte degli ordini religiosi, eccetera), laddove il modo di produzione capitalistico si accompagna ad una progressiva laicizzazione della cultura e del costume, in cui la «frequenza

religiosa» diminuisce fino a fare dei «credenti» una vera e propria «minoranza militante» in un mondo ormai secolarizzato e scristianizzato. Di qui nasce l'opinione di molti, secondo cui la stessa modernità si identifica in fondo con la laicità. Il «vero» moderno è laico, mentre il religioso è sempre un po' pre-moderno. La religione è anzi vista come una forma di «resistenza» alla modernità, come un non volersi rassegnare alla mancanza ontologica di senso del reale. Dio diventa così un signore interstellare che definiremo «incerto sul capitalismo»: da un lato ne permette lo sviluppo, in primo luogo perché è onnipotente, in secondo luogo perché il comunismo sarebbe peggio, visto che è ateo e ne vuole dichiarare anche a scuola l'inesistenza (laddove il capitalismo si accontenta al massimo dell'agnosticismo, anche quando non insiste sull'obbligo della preghiera a scuola); dall'altro non possono certo piacergli i meccanismi totalmente amorali della diseguaglianza indotta dal mercato e dall'imperialismo. In breve: Dio è un demiurgo interstellare con opinioni di centro-sinistra, almeno per i membri soddisfatti delle classi dominanti; per i poveracci del terzo mondo affamati, Dio resta un demiurgo interstellare, titolare però di opinioni populistiche; anche in questo caso egli non può essere ateo e materialista (secondo un'interpretazione razionalistica e non dialettica del principio di contraddizione, non condivisa da chi scrive: noi riteniamo che se Dio esistesse sarebbe certamente ateo), ma è però anche sostenitore dell'intervento statale in economia e di una tassazione progressiva sui ricchi oziosi e viziosi.

Una simile divinità effettivamente non è necessaria. A intervalli regolari si aprono sui giornali «borghesi» discussioni filosofico-scientifiche che sarebbero già sembrate obsolete ai più «svegli» fra gli antichi greci e gli illuministi francesi. Queste discussioni seguono tutte lo stesso copione: da un lato, i «credenti» sostengono le ragioni della Causa Prima contro l'Eternità della Materia e del Movimento, dell'Ordine contro il Caso, dei Valori Morali Assoluti contro le Pericolose Convenzioni; dall'altro, i non-credenti inneggiano alla Statistica, che in milioni di anni è perfettamente in grado di produrre la Vita, l'Organizzazione e il Capitalismo, ed alla Ragione, che anche in assenza di

Dio è perfettamente in grado di fondare i diritti imprescrittibili dell'uomo, il codice civile, il diritto internazionale e la tutela dei depositi bancari. Non abbiamo nulla contro queste discussioni. Le riteniamo perfettamente legittime, così come riteniamo legittime le corse dei cani. Ognuno ha diritto a passare il tempo libero come vuole (anche il lettore di questo saggio ha pagato per riflettere su una fondazione filosofica del comunismo radicalmente diversa da quelle cui era forse abituato). Il problema sta altrove: nel comprendere, in primo luogo, dove esattamente stia l'estrema religiosità del modo di produzione capitalistico, e nell'accertare, in secondo luogo, perché non abbia nessun senso ritenere che il comunismo debba «professare» l'ateismo contro la religione.

Iniziamo dal primo punto. Alcuni ritengono che il capitalismo non sia strutturalmente religioso, ma la religione stia appunto in un residuo precapitalistico ineliminabile; la modernità promette grandi cose, non riesce a mentenerle, la gente resta delusa, e dal momento che ha bisogno di credere in qualcosa si rivolge alla religione, che le può dare ciò che niente altro può dare (fondamento trascendente dell'etica e speranza di immortalità). Non è così, o almeno non è questo il punto essenziale. Il capitalismo non è infatti una realtà laica che necessita di una integrazione religiosa complementare. Il capitalismo è una realtà strutturalmente e intimamente religiosa. Questa realtà si fonda su di un sentimento di dipendenza assoluta dallo svolgimento spaziotemporale del rapporto di capitale, visto come qualcosa di indipendente dalla volontà umana e a cui è necessario sottomettersi. Questo rapporto di capitale è un Essere disantropomorfizzato, e rappresenta un grado evolutivo della religione estremamente robusto e sofisticato. È noto infatti che il monoteismo rappresenta uno stadio dell'evoluzione religiosa (chi scrive è su questo punto un diffusionista e un evoluzionista classico alla Frazer) che è sempre in grado di «vincere» contro il politeismo: un Dio unico detronizza a poco a poco la pluralità conflittuale degli Dei precedenti, anche se il politeismo riesce a sopravvivere nelle due forme subordinate del culto differenziato di santi, angeli e manifestazioni del Dio unico, da un lato, e della conflittualità agonale

fra stili di vita differenziati, dall'altro. Questo Dio unico però è sempre pensato, nello stadio monoteistico, come principio soggettivo e come criterio di soggettivazione generale delle cose (bene/male, peccato/santità). Il laicismo classico, sia nella forma del Naturalismo (Spinoza) che in quella dell'Umanesimo (Feuerbach), ha sempre avuto appunto come obiettivo polemico questa divinità-soggetto, assimilandola prima alla Natura *tout court* (panteismo, naturalismo), e svelandone infine l'identità segreta con l'Uomo, che da questo punto in poi può diventare tranquillamente ateo, sapendo che in realtà Dio non è altro che Se Stesso sotto altro nome (ed è per questo che abbiamo sostenuto seriamente — ma sappiamo che il lettore ha pensato che lo stessimo prendendo in giro — che se Dio esistesse sarebbe certamente ateo, perché non potrebbe sicuramente «credere in se stesso»: nessuno lo fa).

Il modo di produzione capitalistico è riuscito a spersonalizzare l'Essere desoggettivizzandone integralmente la processualità ontologica e la ricaduta assiologica che ne consegue. Dio, che è ancora tutto sommato un Soggetto, può diventare finalmente un Essere privo delle caratteristiche etico-psicologiche che si attribuiscono spontaneamente ai soggetti. La religione, però, lungi dall'indebolirsi, si rafforza, perché non è più credenza nell'improbabile esistenza empirica, spazio-temporale, di un demiurgo astronomico o di un legislatore morale (sostituibili entrambi dalla Statistica Cosmologica e Biologica e dalla Razionalità Politica e Morale), ma diventa unità di credenza e di dipendenza da un Essere ormai disantropomorfizzato, desoggettivizzato e reso completamente «sistemico». Questa religione è tollerante, a differenza di quella precedente, non certo perché il capitalismo sia più bonario del feudalesimo, ma perché all'Essere ci si può arrivare in molti modi, e se qualcuno ci vuole arrivare nel modo collaudato del rapporto soggetto-Soggetto si accomodi. La formula fondamentale della religione cambia così: prima era «non avrai altro Dio fuori di me»; ora è «non avrai altro sistema sociale del Capitalismo».

Passiamo al secondo punto. Di fronte alle pretese normative della religione, sia della sua variante «positiva», rivelata, sia del-

la sua variante «naturale», deistica, è naturale che si sia drizzato l'ateismo, con la sua tesi duplice di fondo: Dio non è necessario per la natura, bastano la statistica, il tempo, la materia e il movimento; Dio non è necessario per la storia, bastano il sentimento e la ragione. Questo ateismo, borghese (D'Holbach) e proletario (Lenin), è stato a nostro avviso assolutamente giustificato. Se Dio è un soggetto concepito così come lo concepiscono le religioni, è chiaro che non esiste. Per esprimerci graficamente, alle due formulazioni correnti, «Dio esiste» e «dio non esiste» ne preferiamo personalmente una terza «Dio non esiste», indicando con questo che una realtà cosmo-politica tanto assoluta è comunque incompatibile con il proprio autoaccertamento soggettivo. Ripetiamolo ancora per chiarezza: chi scrive è assolutamento ateo.

Se però il modo di produzione capitalistico rappresenta la propria natura ontologica nella forma disantropomorfizzata dell'Essere e non più nella forma antropomorfica di Dio, che senso ha continuare a dirsi e a dichiararsi atei? A nostro avviso nessuno. Il movimento operaio e comunista ha per più di cento anni preferito sistematicamente la via del «Dio non esiste» (cui ha generalmente associato la preferenza per la tesi positivistica: «Cristo-Gesù non è mai esistito») per il semplice fatto che la sua autocoscienza filosofica si è basata su di una forma di Umanesimo Proletario coniugata con una forma di Naturalismo Borghese-Progressista. Questo binomio non è affatto in sé sbagliato, dal momento che ha storicamente corrisposto ad una fase storica in cui il rapporto generale di capitale non si era ancora pienamente sviluppato nel tempo (attraverso al sottomissione reale del lavoro al capitale, al taylorismo, al fordismo, eccetera) e nello spazio (attraverso la mondializzazione imperialistica), e in cui la fusione tra borghesia capitalistica e forme di potere precapitalistico comportava la necessità di una lotta «progressista» contro l'oscurantismo. Riteniamo che questo binomio sia oggi semplicemente obsoleto, e che la semplice battaglia per un ateismo razionalistico contro le superstizioni della religione non sia in grado di individuare il reale obiettivo in palio: la nozione di Essere come unità disantropomorfizzata del lavoro sociale complessivo.

Nel paragrafo precedente abbiamo cercato di mostrare che l'ateismo è storicamente stato una forma di monoteismo della Classe e del Partito, un monoteismo che doveva necessariamente affermare la non-esistenza di soggettività trascendenti che potessero in qualche modo limitare e impedire il proprio progetto naturalistico di emancipazione umanistica generale. Abbiamo anche sostenuto nel precedente capitolo che la Classe operaia-proletaria non è una classe universale, e non può quindi sostituirsi filosoficamente a divinità cosmo-politiche differenti, e sosterremo in seguito che il Partito è una forma politica che si corrompe necessariamente, non certo per la «malvagità della natura umana» (la natura umana non è né buona né cattiva), ma per la logica intrinseca alla rappresentanza, che è ancora più «ferrea» di quella che presiede allo scambio ineguale tra forza-lavoro e capitale, fondata sullo sfruttamento e fondatrice del plusvalore. Chi scrive ritiene anche che Dio non esista, ed è dunque ateo, ma ritiene ancora più fortemente che questo problema non è per nulla rilevante, ed è anzi pericolosamente fuorviante.

Il problema veramente rilevante è un altro: che cos'è l'Essere? Si tratta del problema ontologico fondamentale, e Parmenide resta non solo il primo, ma anche il più grande di tutti i filosofi. Noi pensiamo che l'Essere possa soltanto essere l'unità astratta del lavoro sociale complessivo, anche quando gli uomini credono di poterselo rappresentare come l'unità concreta e materiale di tutta la natura infinita, o come la somma numericamente illimitata di tutte le cose inorganiche, organiche e sociali, passate, presenti e future. A proposito di Parmenide riteniamo anche plausibile l'interpretazione di chi insiste sulla natura «unitaria» della polis di Elea, in cui Parmenide viveva, e di cui Parmenide voleva impedire la nullificazione che sarebbe risultata da una scissione fra acropoli e agorà, agricoltura e commercio, scambio e denaro, eccetera. Diciamo di più: riteniamo questa interpretazione non soltanto plausibile, ma l'unica possibile. Si pensa forse che Parmenide potesse essere Newton, e intendere per Essere la totalità fisica della natura immaginata come una

sfera, prescindendo del tutto dalla rappresentazione della propria socialità concreta proiettata in un'astrazione cosmo-politica (in cui cioè la socialità politica è simbolicamente cosmicizzata)? O si pensa che Parmenide intendesse il Dio monoteistico degli ebrei, metaforizzato nell'infinito verbale greco di «essere»? Se ci si riflette appena un poco al di fuori degli schemi consueti, si vedrà che queste due interpretazioni non sono affatto plausibili. L'uomo è un animale sociale, la natura umana è una natura sociale, e l'attività verbale è un prodotto squisitamente sociale (come spiega peraltro la linguistica storica, una disciplina affascinante e rivelatrice). Lo ripetiamo: il termine Essere connota filosoficamente, in una forma estremamente sintetica e rarefatta ma non per questo inventata o irreale, l'unità astratta del lavoro sociale complessivo.

Nella tradizione teorica del marxismo si è invece imposta un'altra nozione di Essere, a nostro avviso totalmente fuorviante. Con questo termine si è intesa l'esistenza oggettiva, esterna alla coscienza, di una realtà processuale autonoma, naturale e sociale. Sono diventati in questo modo «materialisti» coloro che hanno affermato il primato di questo Essere sul Pensiero che doveva rispecchiarlo nella coscienza, mentre sono stati definiti «idealisti» coloro che hanno rivendicato il primato dell'attività fondativa della coscienza in rapporto alla realtà. Questa nozione, stabilita da Engels, ripresa ed ampliata da Lenin, è stata integralmente accolta da Stalin (e condivisa comunque in modo pressocché integrale da antistaliniani come Bucharin, Trotzkij e Mao). In modo estremamente sintetico, ma non scorretto, potremo dire che la filosofia marxista del Novecento si è divisa in due parti: per il 70% essa ha compreso teorici che con il termine Essere intendevano l'esistenza oggettiva, esterna alla coscienza, di una realtà indipendente dal pensiero, sia naturale che sociale, e dunque della storia come processo di «storia naturale»; per il 30% essa ha invece compreso teorici che con il termine Essere intendevano l'unità sociale di soggetto e di oggetto, classe operaia ed economia capitalistica, proletariato e storia universale, consentendo ovviamente che a fianco di questo Essere sociale ci fosse un secondo Essere Naturale, caratterizzato dall'esistenza

«oggettiva» delle leggi della fisica, della chimica e della biologia, comuni a borghesi e a proletari.

Chi scrive non si identifica né con il 70% di materialisti né con il 30% di idealisti. Porre filosoficamente in questo modo le cose è fuorviante. Non crediamo esista né un processo oggettivo di storia naturale retto da leggi tendenziali che accompagnano la transizione dal capitalismo al comunismo indipendentemente dalla volontà umana, né tantomeno un'unità soggetto-oggetto che garantisca la rivoluzionarietà del proletariato nella storia univerale. Una simile concezione di Essere attribuisce a questo termine i due attributi dell'esternità e della materialità che ci sembrano entrambi devianti. Se infatti per «essere» si intende esternità alla coscienza, allora Platone è stato il più grande dei materialisti, perché le sue «idee» avevano la caratteristica di essere ontologicamente primarie; e questo è assurdo. Se invece per «essere» si intende materialità della consistenza del mondo esterno (alla atomi di Epicuro, per intenderci), allora tutti i filosofi della storia lo sono stati (con la sola parziale eccezione di Berkeley, discutibile peraltro anch'essa). La concezione di Essere come totalità materiale esterna alla coscienza non consente inoltre nessuna genesi dialettica di questa concezione stessa. Da dove è venuta fuori una simile idea? È allora inevitabile che si dica che le classi dominanti sono idealiste perché credono di poter dominare la realtà con il pensiero, vivendo inoltre nell'ozio, vera matrice dell'illusione idealistica, mentre le classi dominate, che sgobbano nel fango e nella polvere, sanno bene che la materia è primaria rispetto alle produzioni del pensiero, rese possibili dallo sfruttamento del loro lavoro.

Questa concezione è a nostro avviso insostenibile. Se però gente del valore di Engels, Lenin, Stalin e Trotzkij l'ha sostenuta, ciò non è avvenuto per ignoranza o idiozia (chi scrive rivelerebbe inesorabilmente al lettore di essere un vero «idiota» se sostenesse di essere più «colto» di Engels o di Lenin), ma per ragioni profonde e legittime. La definizione di «materialismo» come posizione filosofica che si basa sul primato dell'Essere sul Pensiero e dunque sulla necessità di quest'ultimo di rispecchiarne le leggi oggettive, naturali e sociali, significa essenzialmente

questo: esiste un processo materiale, oggettivo, di tipo storico-naturale, che porta dal capitalismo al comunismo; bisogna impararne le leggi di sviluppo, così come si impara la fisica e la biologia, e solo in questo modo si potrà fare la rivoluzione e governare la transizione. Gli «idealisti» non lo capiscono, perché credono di poter forzare i tempi, o di convincere gli oppositori con semplici ragionamenti «ideali», o che i valori eterni su cui si basa la natura umana siano incompatibili con il comunismo, che è invece l'esito necessario della storia umana, e più specificatamente delle contraddizioni economiche del modo di produzione capitalistico.

La dicotomia materialismo/idealismo è dunque stata la formulazione filosofica fondamentale di cento anni esatti di movimento operaio, dal 1889 (fondazione dell'Internazionale socialista nel centenario della rivoluzione francese) al 1989 (crollo politico del comunismo storico novecentesco). Questi cento anni sono stati caratterizzati, con alti e bassi, avanzate e arretramenti, ortodossie ed eresie, marxismi colti e marxismi volgari, eccetera, da una sostanziale adozione «operaia» dell'ideologia borghese del progresso, frettolosamente riverniciata di rosso. Abbiamo già rilevato in un precedente paragrafo che l'ideologia del progresso non è che la sanzione ideale di una concreta omogeneizzazione della temporalità storica, che fa da fondamento alla valorizzazione del capitale come rapporto generale di produzione. L'Essere, però, non è questo. Esso è la duplicazione ideale dell'unità astratta del lavoro sociale complessivo. L'Essere è questo, e soltanto questo.

Che cosa significa tutto ciò? Significa che la «concretezza» dei differenti lavori concreti, per unificarsi, deve necessariamente astrattizzarsi nel pensiero per rendere possibile la sua concettualizzazione nella totalità. Significa che questa totalità, necessariamente complessa e stratificata, appare indipendente dalla volontà umana. Significa che questa totalità astratta assume carattere ontologico esclusivamente per il fatto che esiste una logicità che la costruisce (ed è questo ovviamente il significato hegeliano e marxiano di unità di logica e di ontologia — non significa certo che per il semplice fatto di «pensare» le sirene esse automatica-

mente «esistano» — nessuno ha il diritto di pensare che Marx ed Hegel fossero tanto coglioni!). A sua volta, l'unità del lavoro sociale complessivo (che è insieme fisico e spirituale, intellettuale e manuale, di Omero e del tagliapietre, di Beethoven e del facchino) rende possibile anche il pensare la natura «esterna» come una totalità ontologica. Per dirla meglio: la natura esterna ci appare pensabile sotto la categoria di totalità (e può dunque essere definita Essere) soltanto perché noi la pensiamo già sotto la forma implicita dell'esistenza del lavoro sociale complessivo, di cui siamo noi stessi una parte, una parte che si individualizza dialetticamente nella storia. E ciò ci porta inevitabilmente dal materialismo alla dialettica.

Sul rapporto fra Dialettica e Differenza

Che cos'è la dialettica? È la teoria che riconosce che la realtà ha come suo unico fondamento la contraddizione. Che cos'è la contraddizione? È l'unità degli opposti in correlazione essenziale. Che cosa sono gli opposti? Sono due contrari che non possono essere concepiti indipendentemente l'uno dall'altro. La necessità di superare la contraddittorietà logica fra due proposizioni non comporta affatto l'inesistenza della contraddizione ontologica, per il fatto che la contraddizione ha sede nella dinamica del divenire e del movimento, mentre la contraddittorietà ha sede nella statica delle proposizioni alternative reciprocamente non indifferenti. Due frasi (ad esempio: 2+2=4, 2+2=5) possono presentare una specifica contraddittorietà logica, e in questo caso la contraddizione (che è in realtà contraddittorietà) deve essere logicamente eliminata. Non è invece contraddizione il dire che Stalin fu un grande rivoluzionario socialista e nello stesso tempo costruì un capitalismo burocratico di stato, a meno che si pretenda di definire il «socialismo» e il «capitalismo di stato» in modo tale che fra le due nozioni non ci sia alcun rapporto (o uno, o l'altro).

Gli antichi greci avevano una concezione estremamente chiara della dialettica per ragioni storiche che spesso ci sfuggono.

Anassagora sostenne una volta: «... del nascere e del perire i greci non hanno una giusta concezione, perché nessuna cosa nasce né perisce, ma da cose esistenti ogni cosa si compone e si separa. E così dovrebbero propriamente chiamare il nascere comporsi, il perire separarsi». Eraclito non sostiene affatto, come molti pensano, che l'Essere non esiste e Tutto diviene (questo è l'eraclitismo ateniese influenzato dalla sofistica), ma che l'Essere diviene in quanto Essere, e che perciò l'Essere è il Divenire (soluzione che consideriamo superiore a quella di Hegel, a nostro avviso erronea, che afferma che il Divenire è la sintesi di Essere e di Nulla, e che identifica in questo modo la dialettica con la sua contingente forma triadica).

Gli antichi greci erano dei dialettici spontanei perché erano contemporanei alla dissoluzione delle forme di vita comunitarie legittimate da una sapienza mitico-religiosa, e nello stesso tempo non esisteva nessuna committenza sociale di forme di sapere razionalistico e «scientifico» in senso moderno. La superiorità di un Eraclito su di un Kant non è dovuta certo a fattori casuali e contingenti, ma al fatto che Eraclito non era costretto da una committenza esterna indiretta a scindere l'oggettività delle scienze della natura dalla libertà del comportamento morale; quando usciva di casa Eraclito non era di fronte ad un mondo di ingegneri che devono far quadrare i calcoli della resistenza dei materiali e devono però decidere anche se costruire un ospedale oppure costruire una piscina per un *boss* della mafia. L'unità contraddittoria del mondo della natura e della storia ha come presupposto in Eraclito l'orizzonte della *polis*, e l'esistenza simultanea della sua unità morale e della sua disgregazione materiale: Parmenide può ancora credere che la disgregazione possa essere evitata seguendo la saggezza e non l'opinione. Eraclito non ci crede più, e l'unità astratta del lavoro sociale complessivo (per questi greci la loro *polis* era a tutti gli effetti il lavoro sociale complessivo) si presenta nel suo pensiero come una contraddizione logica ed ontologica.

Riteniamo che la dialettica in Marx sia direttamente ricollegabile a quella di Eraclito, mentre il «passaggio» per Hegel sia fuorviante. Lo stesso Marx, a nostro avviso, ha parzialmente

equivocato sul suo rapporto con Hegel. Dice Marx in un suo passo notissimo: «Fondamentalmente il mio metodo è non solo differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli trasforma addirittura in soggetto indipendente con il nome di Idea, è il demiurgo del reale, che costituisce solo a sua volta il fenomeno esterno dell'Idea o processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini». Trascuriamo qui l'interessantissima storia dei commenti a questa significativa affermazione. Diremo soltanto che l'attenzione scolastica della maggior parte dei commentatori si è diretta verso un problema poco rilevante: se Marx avesse o meno equivocato Hegel, se perciò Hegel «meritasse» questo fraintendimento e se dunque l'idea non sia altro che il riflesso intellettuale di un processo materiale (e se così fosse, paradossalmente Hegel sarebbe il primo marxista a tutti gli effetti, perché anche per Hegel l'Idea non è che un processo «materiale», cioè reale, che gli uomini conoscono soltanto dopo averlo fatto: filosofia come nòttola di Minerva, eccetera). La questione in realtà sta altrove.

Il metodo di Marx non è affatto l'opposto di quello di Hegel. Esso non è affatto il raddrizzamento di ciò che sta con le gambe per aria. Il *metodo* di Marx è invece identico a quello di Hegel (si è letto bene: identico), e cambia soltanto il *fondamento* cui inerisce la contraddizione. Questo fondamento è il modo di produzione, laddove la processualità storica di Hegel, che non era affatto mossa «a testa in giù», ma aveva i piedi ben piantati per terra come quelli di Marx, si effettua in un *medium* spaziotemporale omogeneo, la storia appunto, non scandita dalla discontinuità dei modi di produzione stessi. Si noti bene: stiamo dicendo una cosa banalissima, assolutamente evidente; il fatto che essa possa apparire tanto strana (e magari tanto «innovativa») è dovuto a ciò, che non ci si aspetta mai che si possa essere comunista al 100%, e marxista al 70%, dando a Marx *qualche volta* ragione, e *qualche volta* torto. I marxisti non hanno mai considerato Marx un uomo normale, indubbiamente più geniale della media. Egli era un Dio, frainteso dai suoi discepoli.

Dicendo che il metodo di Marx era identico a quello di Hegel, e cambiava soltanto il fondamento, non intendiamo sostenere che esso fosse «assolutamente» identico. Abbiamo per esempio sostenuto che non crediamo nel ritmo triadico della contraddizione hegeliana, che il marxismo corrente ha invece adottato perché poteva in questo modo salvare la centralità della Classe Operaia, la cui «determinazione» era l'in-sé, la cui «posizione» si manifestava nel corso della lotta di classe, il fuori-di-sé, e la cui «capacità comunista» era infine descritta come il per-sé (e rimandiamo qui il lettore al capitolo precedente). Il metodo è identico soltanto nel senso che vi è un'eguale identità di logica e di ontologia. A rigore, Marx attua un ritorno ad Eraclito che è del tutto indipendente dalla «stazione» hegeliana. In breve: l'Essere è l'unità astratta del lavoro sociale complessivo; questa unità è contraddittoria; questa contraddizione ha come fondamento determinato il modo di produzione. La prima proposizione è di Paremenide, la seconda di Eraclito, la terza di Marx (ovviamente, secondo la *nostra* interpretazione).

Sulla base di questa prospettiva, cade a nostro avviso l'antinomia fra contraddizione dialettica e differenza ontologica. Nella seconda parte di questo saggio rileveremo come il post-moderno assolutizza la differenza ontologica (Nietzsche, Heidegger, Deleuze, eccetera) trasfigurando la natura produttiva «flessibile» dell'attuale fase del capitalismo. Si disgregano le vecchie identità sociologiche collettive, che a loro volta avevano come base la fabbrica fordista (dal lato della produzione) e lo stato keynesiano (dal lato del consumo sociale), e gli individui «liberati» da queste appartenenze si scoprono «differenti ontologicamente» gli uni dagli altri. In questa rappresentazione ideologica non c'è soltanto falsità e mistificazione, che sono presenti soltanto quando questo è presentato come «fine della storia», ma vi è un profondo nocciolo di verità storica, che molti temono di riconoscere, perché vedono in esso la possibile «fine del comunismo», mentre noi ci vediamo un possibile nuovo inizio.

La dialettica materiale e ideale del modo di produzione capitalistico fa tutt'uno con un processo di progressiva individualizzazione della singolarità umana, che rende gli «individui» stessi

contemporaneamente sempre più simili e sempre più diversi, cioè sempre più *eguali* e sempre più *liberi*. Si tratta di un processo intimamente dialettico, che analizzeremo sommariamente nel prossimo paragrafo, con cui potremo chiudere non solo questo terzo capitolo, ma l'intera prima parte di questo saggio. Qui non ci resta altro che mettere in guardia il lettore dal prendere sul serio gran parte dei dibattiti sulla dialettica che hanno avuto luogo negli ultimi cento anni. In essi si è sempre oscillato pendolarmente fra una nozione «positiva» di dialettica, come se la dialettica fosse la conciliazione forzata delle differenze in una collettività coatta e omogeneizzata nel livellamento (il comunismo come collettivismo, appunto) e una nozione «negativa» di essa, come se la dialettica fosse la protesta interminabile della particolarità che rifiutava di uniformarsi al Super-io statale e burocratico. Non vogliamo con questo assimilare Adorno a Stalin, ma soltanto sostenere che le due polarità che questi due pensatori esprimono sono un esempio classico di opposti in correlazione essenziale. Al *Diamat*, regno del collettivismo forzato, si contrappone la Scuola di Francoforte, regno della protesta dell'individuo contro l'uniformità coatta. È invece necessario pensare finalmente l'unità dialettica di libertà e di eguaglianza come fondamento antropologico del comunismo moderno, unica possibilità di liberazione da tutte le antinomie metafisiche che abbiamo diligentemente elencato in questo capitolo.

Sull'unità dialettica di Libertà e di Eguaglianza

Abbiamo rilevato nel primo capitolo di questo saggio che ciò che viene comunemente definito «democrazia» è oggi un'oligarchia di capitalisti legittimata da un suffragio universale. Da un punto di vista teorico lo slittamento semantico di un termine che è nato con un significato opposto (potere del popolo, la cui maggioranza non è costituita da ricchi) si è effettuato progressivamente, identificando la sovranità popolare con il suffragio universale, e trasformando così la «democrazia» in una questione di rappresentanza. Che la democrazia non si possa definire in ter-

mini di rappresentanza era già chiaro a molti teorici della democrazia stessa, come Rousseau, ma questo contò meno di niente, dal momento che ciò che si afferma nei fatti non è mai l'oggetto di un seminario universitario, ma il frutto di forze storiche soverchianti (interpretiamo così la frase di Hegel «tutto ciò che è reale è razionale»). In questo caso le «forze storiche soverchianti» non sono altro che il modo di produzione capitalistico. Il modo di produzione capitalistico non è compatibile ovviamente in nessun modo con la democrazia nel senso che Aristotele e Rousseau hanno dato a questo nome (e non vediamo perché — anche dal punto di vista «asettico» di un seminario universitario — a costoro debbano sempre essere preferiti Locke e Tocqueville), e nella sua fase di accumulazione primitiva e di ferocissima espropriazione dei piccoli produttori non è compatibile neppure con la nozione di democrazia come rappresentanza universale garantita da un suffragio diretto e segreto (solo un ingenuo può pensare che la rivoluzione industriale inglese dal 1760 al 1820 avrebbe potuto aver luogo in presenza di un suffragio universale diretto e segreto: gli studiosi del populismo anticapitalistico avrebbero qui un fantastico oggetto fantapolitico di cui occuparsi!).

In un secondo momento il modo di produzione capitalistico, realizzate congiuntamente la prima grande accumulazione selvaggia e la formazione di uno stato nazionale efficiente, può permettersi la «democrazia» intesa come allargamento progressivo e controllato della rappresentanza, e questo fenomeno integralmente storico può essere mistificato dai «teorici» come passaggio dal liberalismo alla democrazia, cioè come avvento della liberaldemocrazia. In Italia vi è una tradizione (che va da Croce a Bobbio), per la quale la marcia della libertà (in Bobbio: *delle* libertà, mentre per Croce la libertà, come la mamma, resta una sola) si attua progressivamente nel tempo storico, passando da un livello puramente formale (libertà di opinione e di stampa) a livelli sempre più sostanziali (libertà dal bisogno). Al criterio della rappresentanza viene affiancato il criterio del diritto, cioè del diritto a qualcosa (alla casa, alla salute, eccetera). L'unione dei due criteri della rappresentanza e del diritto costituisce la

categoria della «cittadinanza», che non significa soltanto più l'appartenenza ad uno stato, ma la titolarità di un insieme di diritti fatti valere attraverso la rappresentanza. Questi diritti possono a loro volta essere goduti in modo prevalentemente eguale o prevalentemente diseguale, e si ha qui (sempre secondo la classificazione proposta da Bobbio) il criterio massimo e principalissimo della distinzione fra sinistra e destra: la «destra» accetta e giustifica un godimento prevalentemente diseguale dei diritti di cittadinanza, mentre la «sinistra» si batte per un godimento il più eguale possibile dei diritti di cittadinanza stessi. La teoria dei diritti di cittadinanza ha la caratteristica di portare al «superamento» di due precedenti impostazioni classiche della questione: in primo luogo, si è al di là della distinzione fra libertà formali e libertà sostanziali, dal momento che la cittadinanza si definisce proprio attraverso una sommatoria delle due (ad esempio: diritto di voto, ma anche diritto alla salute, il che implica poter essere curati in quanto cittadini); in secondo luogo, si è al di là delle precedenti classificazioni della teoria politica (liberalismo=principio della libertà; democrazia=principio dell'eguaglianza politica; socialismo=principio dell'eguaglianza sociale; comunismo=dispotismo sociale egualitario senza democrazia e senza liberalismo), e si realizza una sorta di «fine della storia» *soft*. La teoria della cittadinanza, con connessa teoria dell'alternanza fra i due partiti della maggiore eguaglianza e della maggiore diseguaglianza, è la sanzione politologica ideale del capitalismo democratico.

Ma se il «capitalismo» può essere democratico (in un ciclo ideale di alternanze fra egualitari relativi e disegualitari relativi che non abolisce certamente il «progresso» del tempo della valorizzazione del capitale), il modo di produzione capitalistico non può esserlo. La forma politica del modo di produzione capitalistico è l'oligarchia dei capitalisti. Se la libertà degli antichi era la partecipazione etica alla collettività della *polis* ellenica, e la libertà dei moderni il godimento privato di una sfera non soggetta alle ingerenze del potere pubblico e la tutela di un ambito di indipendenza garantito dalle norme di legge (utilizziamo qui la notissima distinzione proposta nel 1819 da Benjamin Con-

stant, e che von Hayek e Milton Friedmann hanno sempre riproposto senza sostanzialmente cambiarla di una sola virgola), la libertà dei post-moderni può essere bobbianamente definita come la sfera della cittadinanza soggetta a cicli ricorrenti di riempimento-svuotamento da parte dell'alternanza fra sinistra e destra. Il nicciano eterno ritorno del sempre eguale troverebbe così il suo coronamento politologico nella successione fra libertà relativamente egualitarie e libertà relativamente disegualitarie, e il trionfo della democrazia si avrebbe con l'eliminazione delle sue obsolete mezze-ali (il liberalismo, per cui il mercato puro è più importante della stessa democrazia intésa come rappresentanza, e il socialismo, falsificato storicamente dalla dimostrazione della profonda inefficienza dello statalismo inteso come principio economico di creazione della ricchezza).

Chi scrive ritiene questa teoria una forma di estremismo di centro. A sua volta, l'estremismo di centro è il risultato inevitabile dell'illusorietà della polarità sinistra/destra quando queste due categorie, che sono *integralmente* storiche e *soltanto* storiche, vengono trasformate astrattamente in idealtipi metastorici e sovrastorici. Il centro sintetizza la concreta inesistenza dei due opposti non dialettici. In termini filosofici, questa teoria tratta libertà ed eguaglianza come se fossero i poli conflittuali di un'opposizione reale (A in conflitto con B), e non di una contraddizione dialettica (A in correlazione essenziale con non-A). Ciò non avviene ovviamente a caso, dal momento che questa teoria vuole tematizzare la consistenza della libertà e dell'eguaglianza come se il modo di produzione capitalistico non esistesse, e come se il diritto (la proprietà privata), l'economia (il mercato), il liberalismo (i diritti formali di espressione), la democrazia (il suffragio universale e le garanzie al pluralismo conflittuale della rappresentanza), eccetera, potessero essere trattati separatamente. Ciò a nostro avviso è metodologicamente impossibile, e nello stesso tempo l'ideologia capitalistica (da noi ossessivamente distinta in numerose occasioni dalla cosiddetta «ideologia borghese», che nella sua unitarietà non esiste più da molto tempo) non può fare concessioni metodologiche su una questione per lei tanto essenziale, così come la chiesa medioevale non

poteva fare concessioni sulla sua teologia di legittimazione. Sarà pertanto necessario discutere in questo paragrafo del nesso fra libertà ed eguaglianza come se il 90% del dibattito corrente non esistesse, dal momento che questo dibattito riflette soltanto la sconfitta storica del comunismo novecentesco e l'apparente vittoria epocale del capitalismo post-moderno attuale. La stessa terminologia impiegata dovrà essere in gran parte modificata.

Se il capitalismo è una società che crea ricchezza distruggendo comunità, il modo di produzione capitalistico è un sistema che produce diseguaglianze sulla base di un preventivo processo di eguagliamento. Si tratta di una constatazione di un'ovvietà sconcertante, se pensiamo che trecento anni di storia europea si sono svolti all'insegna di questo eguagliamento progressivo: sul piano economico la generalizzazione della forma di merce, in particolare di quella merce strategica che è la libera forza-lavoro umana; sul piano politico la lotta per una rappresentanza eguale e per l'abolizione della diseguaglianza costituita dalla rappresentanza differenzata per ceti e «ordini»; sul piano ideologico la campagna illuministica per il «merito» come unico principio accettabile di una diseguaglianza moderata. Quando però siamo di fronte al fatto che un'ovvietà addirittura sconcertante (l'eguagliamento come fondamento, la diseguaglianza come manifestazione essenziale di questo fondamento) non viene *mai* presa in considerazione dalla filosofia politica, e si continua imperterriti per secoli a ripetere che eguagliamento ed eguaglianza sono la stessa cosa, e che i disegualitari sono contro l'eguagliamento, allora bisogna cercare le radici materiali di questa testarda sordità. Esse sono fondamentalmente due: dal lato della «borghesia», l'impossibilità filosofica di prendere atto della dialettica come metodo permanente di analisi della realtà (la borghesia utilizza la dialettica come teoria della propria *costituzione in classe* — Hegel — ma non può certo utilizzarla come teoria della propria *dissoluzione come classe*, e sarebbe veramente chiedere troppo se lo pretendessimo!), e dunque di concettualizzare la lotta dell'eguaglianza concreta contro l'eguagliamento astratto; dal lato del «proletariato», classe di cui non ci stancheremo mai di segnalare l'incapacità sistemica di superamento del modo di pro-

duzione capitalistico, il fatto che l'eguaglianza è per esso proprio l'eguagliamento inteso come livellamento, proletarizzazione e salarializzazione universale, il contrario cioè della libertà comunista intesa come sviluppo delle differenze individuali. Non bisogna dunque stupirci del fatto che la teoria della terra piatta sia durata tanto a lungo. Chi scrive è perfettamente convinto, in opposizione agli storici della scienza che concepiscono quest'ultima come un processo retto da leggi interne di illuminazione sperimentale progressiva, che se non si fosse costituita una forte borghesia commerciale nel XV secolo interessata alla «terra rotonda», saremmo ancora qui a pensare che la terra è piatta, e gli eccentrici che la pensassero diversamente avrebbero la scelta fra il rogo (nei paesi di destra), la prigione (nei paesi di centro) e il licenziamento (nei paesi di sinistra). Il capitalismo riproduce la scissione fra libertà ed eguaglianza in modo strutturale addirittura a partire dalle parole, che ne sanciscono l'asimmetricità (ed infatti se si può essere *più liberi* di altri, l'essere *più eguali* degli altri ha un suono sinistramente orwelliano). È allora necessario riprendere alla radice la nozione filosofica di «libertà».

Nella tradizione filosofica liberale la «libertà» nasce spesso dal nulla come il mondo della volontà di Dio (ed è questa un'ennesima prova indiziaria del carattere capitalistico e non solo feudale o primitivo della religione). Von Hayek evoca gruppi di primitivi irsuti che vagano per le foreste grugnendo incapaci di perseguire qualcosa di individuale, e capaci soltanto di collettivismo tribale. Poi, ad un certo punto, un primitivo meno primitivo degli altri comincia a distaccarsi dal branco e a diventare *qualcuno*, cioè un essere capace di finalità individuali. Ecco il primo «liberale», forse un po' troppo peloso, ma pur sempre accettabile. Secondo Milton Friedman, invece, se il punto d'inizio della libertà è l'inesplicabile e miracolosa decisione del primo liberale del pleistocene di uscire dal branco paleo-comunista, il punto d'arrivo di essa è una situazione ideale di ignoranza e indifferenza generalizzata: la libertà è una situazione in cui possiamo ignorare quanta gente ha operato per offrirci le merci e i servizi che usiamo ogni giorno, perché l'ordine economico emerge automaticamente dalle azioni di molte persone spinte

ciascuna dalla ricerca del proprio vantaggio, senza che queste abbiano «alcun bisogno di parlare tra di loro o di amarsi». La libertà generale è dunque il regno dell'ignoranza, del silenzio e della diffidenza reciproca, secondo la definizione letterale di uno dei massimi *guru* del liberalismo politico ed economico.

Altri teorici non si spingono fino al radicalismo individualistico e privatistico di von Hayek e di Friedman, e distinguono la «libertà» in due aspetti distinti, la libertà negativa (o libertà *dalle* ingerenze altrui) e libertà positiva (o libertà *di* poter fare qualcosa). Questa distinzione, però, ci è sempre parsa assurda, perché non possono esistere due distinte libertà, ma soltanto due lati di un'unica libertà. Se infatti qualcuno fosse libero da interferenze altrui ma non potesse concretamente far nulla, non disporrebbe di una libertà negativa senza libertà positiva, ma sarebbe semplicemente privo di qualsiasi libertà *tout court*. È però necessario capire che la schizofrenia su questo punto è strutturale nel modo di produzione capitalistico, dal momento che in esso è impossibile una *integralità* reale dell'esperienza (ed ecco perché il comunismo è definibile in termini di modo di produzione della libera individualità integrale). Facciamo un semplice esempio. Nel febbraio 1993 il ministro del turismo romeno Dan Mattei ha dichiarato: «Abbiamo tremende difficoltà economiche, dobbiamo utilizzare al meglio il nostro mostro nazionale. Possiamo guadagnare milioni di dollari organizzando comitive turistiche in Transilvania. Il film del signor Coppola su *Dracula* ha un grande successo e può essere molto importante per noi. Come romeno sono addolorato del fatto che il principale simbolo della Romania in Occidente sia Dracula. Ma come ministro del turismo devo assolutamente utilizzare al meglio questo fatto». La dichiarazione economica del signor Mattei (ma chi scrive ha anche assistito a schizofrenie giuridiche, e non solo economiche: davanti ai nostri occhi un preside ha detto «Come educatore non chiamerei mai la polizia contro gli studenti, ma come direttore di questa scuola lo farò immediatamente») non è assolutamente casuale, e tutti noi assistiamo ogni giorno a scene del genere. La schizofrenia fra etica, e più in generale orizzonte significativo dell'esperienza complessiva della vita, ed economia, cioè

mondo egualizzato della forma di merce che omogeneizza sotto il suo dominio unilaterale tutti gli altri comportamenti subordinandoli e rendendoli irrilevanti, è strutturale nel mondo della libertà capitalistica. Non è infatti giusto dire che nel capitalismo non esiste la libertà. Esiste la forma schizofrenica della libertà capitalistica, così come esiste la diseguaglianza sulla base dell'eguagliamento di tutti i soggetti a portatori «eguali» della forma di merce che si realizza disegualmente.

Per dirla in modo filosoficamente più corretto, la libertà umana non è un dato preesistente al complesso dell'esperienza. È significativo che la concezione della libertà come titolarità presupposta di un'essenza umana *a priori* sia comune sia alle visioni creazionistiche (Dio ha fatto l'uomo a sua immagine e somiglianza, e dunque lo ha dotato della libertà) sia alle visioni liberali (il mito del patto sociale fra individui originariamente indipendenti), e questo dimostra la natura profondamente religiosa dell'ideologia capitalistica. La libertà è invece indissociabile dal controllo su tutti i presupposti della propria esistenza e sulla forma delle proprie relazioni. La diseguaglianza capitalistica è compatibile con gradi differenziati di «libertà», ma non è compatibile con il perseguimento dell'integralità della libertà stessa come dimensione sociale in cui ogni individuo è immerso. L'eguaglianza è dunque la forma dell'integralità della libertà, e questa integralità non può manifestarsi sulla base dell'eguagliamento capitalistico, che è riduzione e livellamento delle differenze umane alla sola dimensione economica.

Per più di un secolo, la teoria socialista dell'eguaglianza si è limitata a una radicalizzazione della teoria della giustizia distributiva. Se la teoria classica della giustizia è sempre stata basata su di una teoria della distribuzione, per cui bisognava dare agli eguali in quanto eguali e ai diseguali in quanto diseguali (per fare un esempio: due voti diversi per due interrogazioni universitarie differenziate in qualità, ripetuti in modo armonico per tutti gli interrogati possibili), l'eguaglianza è consistita nel dire che non esiste differenziazione possibile sulla base della naturalità dei bisogni umani. L'eguaglianza diventava così distribuzione egualitaria, cioè eguagliamento sulla base del livellamento delle

retribuzioni. I liberali realizzavano l'eguagliamento disegualitario, sulla base della competizione economica ridotta ad unica dimensione significativa dell'esperienza umana; i socialisti realizzavano l'eguagliamento egualitario (con sistematica deformazione burocratica) sulla base di un potere dispotico ma equo. In breve: i liberali voltavano le spalle all'eguaglianza in nome della libertà, i socialisti voltavano le spalle alla libertà in nome dell'eguaglianza.

Il comunismo può soltanto essere *egalibertà*, cioè eguale controllo su tutti i presupposti della propria esistenza e sulla forma delle proprie relazioni da parte di tutti i membri del genere umano. Non ha invece senso, a nostro avviso, parlare di «vera libertà» o di «eguaglianza perfetta». Queste espressioni sono fuorvianti, e devono essere abbandonate, se non vogliamo applicare alla modernità una nozione metafisica di pienezza e di perfezione che è incompatibile con quest'ultima. Il comunismo non può essere la «vera libertà», perché la libertà non può «assolutizzare» il proprio controllo e le proprie manifestazioni di esistenza. Il comunismo non potrà neppure essere l'«eguaglianza perfetta», perché la perfezione è un ideale pre-moderno che la modernità mette per l'appunto in discussione. Con un grado maggiore di precisione terminologica diremo che il comunismo è *egalibertà nella comunità*, e che si tratta allora di comprendere bene in che misura la «comunità» comunista si distingua radicalmente dalle comunità religiose di fede e di testimonianza (che sorreggono oggi le attività di volontariato e di assistenza ad infermi, anziani, marginali, eccetera), dalle comunità borghesi-rivoluzionarie di cittadini e di patrioti (che hanno dato luogo alla «fraternità», una categoria senza la quale libertà ed eguaglianza restano postulazioni astratte), e infine dalle comunità militanti del comunismo storico, che si sono dimostrate le più fragili e le più facilmente assorbibili nella quotidianità mercificata del capitalismo.

Un discorso sulla comunità dovrà però essere rimandato ad un'altra sede, sulla base anche di un chiaro discorso antropologico sulla natura umana. È giunto invece il momento (finalmente!) di affrontare direttamente i temi del moderno, del post-mo-

derno e della fine della storia. Riteniamo di aver effettuato una radicale semplificazione categoriale del tradizionale apparato del pensiero comunista di ispirazione marxista, e di poter andare ad affrontare i temi della seconda parte di questo saggio con *due* sole categorie cui attribuiamo una vera consistenza ontologica: modo di produzione capitalistico e libera individualità integrale. Le faremo bastare.

Parte seconda

I
Definizione e dialettica del Moderno

Qualcuno ha calcolato che sono state date oltre 150 definizioni di Romanticismo. Friedrich Schlegel, che fu il fondatore del circolo dei Romantici, scrisse al fratello di non potergli mandare la propria definizione della parola «romantico», perché era «lunga 125 fogli»!

Non faremo la stessa cosa per il termine Moderno. Di definizioni ne daremo soltanto due, per consentire al lettore di concentrarsi solo su di esse, e di cogliere così meglio la complessità di questa problematica.

La definizione di Moderno

In prima approssimazione, il Moderno può avere due significati distinti: si tratta di un progetto incompiuto e di un'esperienza globale della realtà. È invece sconsigliabile estendere questa problematica a due altre nozioni: quella di Occidente, o di occidentalizzazione, e quella di modo di produzione capitalistico (di cui il Moderno sarebbe soltanto la percezione globalizzata). Vediamo.

In una prima accezione, il Moderno è un progetto incompiuto. Si tratta di un doppio progetto, di universalizzazione e di emancipazione, che ha trovato il suo primo momento storico di costituzione nel Settecento, e dunque nell'Illuminismo, che si è

diversificato nell'Ottocento in una tendenza romantico-letteraria e in una tendenza positivistico-scientifica, ha avuto un suo momento di «crisi dei fondamenti» fra Ottocento e Novecento nel decadentismo letterario e nella grande svolta relativistica delle scienze della natura, e si è infine inverato nel Novecento nei grandi programmi politici di unificazione del globo, con lo scontro fra il grande principio della «libertà» americana e il grande principio dell'«eguaglianza» sovietica. È possibile in proposito parlare sia di progetto incompiuto, che deve pertanto essere proseguito con un abbandono parziale delle eccessive illusioni, oppure di progetto «consumato» fino in fondo con la consapevolezza della sua illusorietà strutturale (ed è appunto questa l'interpretazione post-moderna della modernità). È possibile anche parlare di un progetto di emancipazione universalistica che porta fin dal principio dentro di sé la coscienza dell'impossibilità del suo compimento (e in questo caso il Moderno si identifica con il «disincanto»). È possibile infine parlare di un progetto universalistico valido, ma da «ridimensionare», togliendogli quegli aspetti di compimento utopico e religioso che vengono allora individuati come residui di pre-modernità dentro il Moderno. Tutte queste varianti, ed altre ancora, restano sempre a nostro parere dentro il perimetro del significato di progetto incompiuto, sia che si voglia sottolineare il fatto che il progetto originario non è stato ancora «compiuto», e si tratta allora di cercare di farlo, sia che si voglia sottolineare il fatto che il progetto originario non avrebbe in nessun modo potuto compiersi, e che si tratta allora di lasciar perdere o di passare ad altri progetti.

In una seconda accezione, il Moderno è un'esperienza globale della realtà, o meglio una sua percezione unitaria che investe la sensibilità, l'intelletto e la ragione, o meglio (per usare sempre un linguaggio kantiano) il giudizio riflettente (estetico e teleologico) piuttosto che quello determinante. Si tratta di un'esperienza che vede la realtà come precarietà, sradicamento, incertezza, infondatezza, dinamismo incontrollabile, perdita delle sicurezze, mobilità spaziale, velocità temporale. Il progetto moderno diventa dunque più propriamente l'esperienza della modernità.

Questa esperienza è assai più musicale, pittorica, poetica e architettonica di quanto lo sia scientifica o filosofica, anche se i due livelli restano comunque in qualche modo interconnessi. In questa modernità tutto ciò che è solido si scioglie, e non vengono meno soltanto le consuete «appartenenze» delle società tradizionali, ma gli stessi modi abituali della percezione estetica della realtà. Le avanguardie artistiche e letterarie dei primi anni del Novecento portano a compimento il processo già iniziato degli impressionisti francesi con la loro consapevole frammentazione pittorica della realtà.

In molti autori, queste due dimensioni del Moderno coesistono senza fondersi, mentre altri autori, i più dotati filosoficamente, cercano invece di scoprire le connessioni segrete che legano, quasi sempre invisibilmente, la dimensione della progettualità etico-politica dell'emancipazione universalistica e la dimensione, apparentemente incompatibile con la precedente, dell'esperienza globale dello sradicamento e della precarietà, che il Moderno tende appunto a percepire come segnale di un'incompiutezza mentre il post-Moderno tende ad estetizzare come realtà indiscutibile.

Il Moderno presenta quindi una specifica crisi di autoaccertamento. Da un lato, è un progetto universalistico di emancipazione. Dall'altro, questo progetto si trova a non potersi fondare su qualcosa di stabile, perché la stessa instaurazione storica della modernità ha dovuto dissolvere tutti gli pseudo-fondamenti metafisici della pre-modernità, in primo luogo ovviamente le religioni rivelate e le fedi tradizionali. Al posto delle religioni rivelate e delle fedi tradizionali il Moderno ha posto la Ragione e la Storia, ma questi due fondamenti sono infinitamente meno solidi dei precedenti, dal momento che la Ragione è pur sempre una scelta arbitraria che «ritaglia» dalla globalità dell'esperienza una regione dell'Essere sottoponibile alle ortopedie della matematizzazione, dell'esperienza controllata mediante procedure convenzionali, dell'argomentazione razionalistica, mentre la Storia, o meglio la scommessa sul suo scorrimento progressivo sensato, può rovesciarsi continuamente in delusioni nichilistiche quando ci rendiamo conto di aver troppo investito su di essa e sui suoi

presunti «portatori» empirici. Non è pertanto corretto dire che esiste *oggi* una crisi del Moderno, e che il Post-Moderno è un evidente sintomo di questa crisi. Il Moderno è strutturalmente caratterizzato da una permanente crisi di autoaccertamento, il che non fa diventare la sua promessa di emancipazione un'illusione o un inganno, ma deve renderci consapevoli fin dall'inizio dell'irreversibile fine delle «garanzie metafisiche« di questa emancipazione.

Nello stesso tempo, l'esperienza della modernità è esperienza dell'infondatezza e dello sradicamento che non riesce mai a dissolvere la «forma» della globalità della vita (ed ecco perché proponiamo Leopardi e Baudelaire come due fra i massimi rappresentanti ottocenteschi della percezione della modernità). Naturalmente, la «forma» della globalità della vita non è mai «arte per l'arte». L'estetismo è una variante parassitaria della consapevolezza della centralità assoluta dell'esperienza estetica nella comprensione della modernità. Per fare un solo esempio molto chiaro, il cinema è stato a tutti gli effetti un'arte «moderna» per eccellenza appunto perché nel cinema l'estetismo e il calligrafismo hanno sempre avuto pochissimo spazio, per il carattere «realistico» della rappresentazione cinematografica e per l'estrema compenetrazione fra tecnica del produttore e sollecitazione delle reazioni attive del consumatore.

Vorremmo invece sconsigliare un'interpretazione esclusivamente «occidentalistica» della Modernità, che finisse con l'identificarla con la categoria di Occidente. Come è noto, il «disagio dell'Occidente» è figlio della cultura che molti connotano semplicemente come «conservatrice», mentre ci sembra più giusto denotare come «rivoluzione conservatrice». Fu Spengler a despazializzare il termine di Occidente per farlo diventare una categoria dello spirito (il «tramonto dell'Occidente», appunto). Ciò che era prima un luogo dello spazio, l'Occidente, diventava una frattura del tempo. Come ogni «organismo», anche l'Occidente era condannato a morte. Se Spengler diagnostica l'irreversibile crepuscolo dell'Occidente, e Jünger lo concepisce invece come principio solare di libertà e «decisione» rispetto ad un Oriente pesante e costrittivo (ma si tratta già di un tema presente

nell'ellenismo classico), Schmitt identifica l'Occidente con il principio del mare, e dunque con l'Inghilterra, il primo paese che riuscì ad assumere «un'esistenza puramente marittima», rimodellandosi sui caratteri di una nave. L'Occidente è artificialità, movimento, tecnica, industrializzazione, costruzione, attivismo, temporalità. L'Oriente è sacralità, inerzia, eterno ritorno, radicamento, contemplazione.

La categoria di Occidente si presta dunque a molti usi, a nostro avviso tutti assai discutibili. Alcuni lo identificano con il Nord del mondo, ricco ed egoista, contro un Sud sottosviluppato, misero, ma «autentico», ricco di socialità e di comunità, che si tratta di mantenere intatto contro l'affrettata «occidentalizzazione» assassina (Latouche). Altri lo identificano con la modernità laica e industriale, con i diritti umani e la tecnologia, che si tratta di difendere contro l'integralismo religioso dei poveri e le ostinate resistenze pre-moderne del Terzo Mondo. Altri ancora (la «cultura di destra», appunto) individuano nell'Occidente il luogo di una modernizzazione industrialistica «senz'anima», che bisognerebbe imbrigliare in nome di *altri* principi, radicati anch'essi in un *altro* Occidente, principi mitici e simbolici di gerarchia, di comunità, di radicamento naturale e terriero.

Questo Occidente ci sembra una categoria veramente fuorviante. Concepito come Ovest contrapposto all'Est, esso è il luogo simbolico della libertà. Concepito come Nord contrapposto al Sud, esso è il luogo materiale della ricchezza. C'è in tutto questo qualcosa di vero, ma è meglio utilizzare categorie meno vaghe e fuorvianti.

Vi è un'altra nozione di Modernità che vorremmo sconsigliare, quella che la identifica strettamente con il modo di produzione capitalistico in quanto tale. Se infatti temiamo le fughe in avanti spiritualistiche e simboliche veicolate dal termine Occidente (con le conseguenze «liberali» e «di destra» sopra accennate), ancora più temiamo i corti circuiti economicistici di una riduzione «secca» della problematica della Modernità alla dinamica riproduttiva globale del modo di produzione capitalistico. In ultima istanza, le patologie filosofiche del marxismo sono sempre patologie economicistiche e riduttivistiche, figlie del so-

gno industrialistico della «deduzione» di Picasso dalla catena di montaggio. Il Moderno è una categoria essenzialmente metapolitica, estetica e filosofica. Siamo personalmente convinti, come diremo più avanti, che la modernità è anche figlia della produzione rigida e seriale, e la post-modernità della produzione flessibile. Ciò può essere pacatamente rilevato e argomentato, senza riduzionismi. Nello stesso tempo, teniamo molto a che la nozione di modo di produzione capitalistico conservi althusserianamente il carattere di un «processo senza soggetto» e assuma lucaccianamente la natura di un essere sociale integralmente disantropomorfizzato. Il modo di produzione capitalistico resta ovviamente in ultima istanza il fondamento ontologico-sociale della modernità, ed anzi ne è a tutti gli effetti il suo *unico* fondamento. Non lo neghiamo. Questo fondamento, però, non è accertabile con un processo idealistico di autocoscienza progressiva, ma è la condizione ontologica di un processo di conoscenza inteso come nascondimento-svelamento (e su questo punto riteniamo che Heidegger abbia ragione nel suo approccio filosofico alla categoria di Essere; l'essere non è una presenza, ma una condizione logicamente non rappresentabile dell'apparizione degli enti alla coscienza). Il modo di produzione capitalistico è per noi un essere nel senso di Heidegger. Il Moderno non è perciò l'autocoscienza del capitalismo, ma l'insieme dei modi storici dell'apparizione di quest'ultimo. E quest'ultimo, appunto, appare filosoficamente come il possibile luogo di un'emancipazione temporalizzata e come l'oggetto di un'esperienza globale di spaesamento e di sradicamento, unita ad un senso di attività e di possibilità illimitate. Per dirla ancora con Kant, un autore che pure non amiamo: il Moderno è l'oggetto di un giudizio riflettente, non di un giudizio determinante.

La teoria del Moderno di Jürgen Habermas

Analizziamo brevemente in questo paragrafo la teoria del Moderno di Jürgen Habermas per almeno quattro ragioni che richiamiamo subito. In primo luogo, per l'indubbia statura mo-

rale e teorica di questo pensatore, e per il fatto che la sua valutazione sostanzialmente positiva della modernità ha come sorgente endogena la critica della precedente valutazione negativa della stessa da parte della Scuola di Francoforte (e questa critica è stata in realtà un'autocritica, se pensiamo che Habermas ha iniziato la sua carriera filosofica come pupillo e successore «ufficiale» di Horkheimer e Adorno). In secondo luogo, per il fatto che negli anni Ottanta la teoria habermasiana della modernità è stata una delle poche vere «novità filosofiche» del decennio, e che i suoi principali critici o «integratori» (come Rorty e Bidet, che richiameremo nel prossimo paragrafo) hanno dovuto definirsi a partire da essa. In terzo luogo, per il fatto che in Habermas appare evidente un fatto che passa generalmente inosservato: la principale teoria «contemporanea» del Moderno è una *risposta* a *precedenti* teorie del Post-Moderno e della fine della storia, per cui è possibile dire che la genesi polemica e filosofica del Moderno è *invertita* rispetto alla successione logica e storica di questi momenti temporali (nella teoria la concezione della fine della storia precede quella del Post-Moderno, che a sua volta precede quella del Moderno). In quarto luogo, infine, perché in Habermas appare chiaro come il cristallo che una teoria elaborata per polemizzare contro il Post-Moderno e per riaffermare la natura della modernità come progetto incompiuto, sfocia paradossalmente nella conferma delle tesi di fondo dei suoi avversari: lo stato capitalistico di diritto e di mercato è la fine della storia, ogni tentativo di andare oltre di esso è illusorio, e può essere definito in modo sofisticato come «concezione non-problematica della modernità» (un solo esempio: il marxismo e il comunismo).

L'inizio logico della teoria di Habermas è di tipo critico. Secondo la sua diagnosi, la fuga dall'impegno a capire alle radici le contraddizioni che emergono nel mondo moderno si manifestano nella autocoscienza illusoria di chi si vuole postumo rispetto alla propria epoca, al di là del tempo attuale, post-moderno. Questo darebbe luogo, inoltre, a *tre* esiti sostanziali, differenziati teoricamente ma praticamente convergenti: la posizione dei *giovani conservatori*, teorici di una soggettività decentrata, utopisticamente libera dagli imperativi del lavoro e dell'utilità, che

dà luogo ad una evasione puramente estetica dal moderno; la posizione dei *vecchi conservatori*, portatori di un romantico rimpianto verso la totalità espressiva e la razionalità armonico-organicistica, non differenziata nei tre moderni ambiti rigorosamente distinti della scienza, dell'arte e della morale, che dà luogo ad un'istanza di restaurazione delle posizioni pre-moderne; la posizione dei *neo-conservatori*, teorici della neutralità della scienza, dell'autonomia del politico e del confinamento dell'arte in una dimensione strettamente privata, che dà luogo ad un'istanza di razionalizzazione più spinta, attuata senza ormai più coscienza infelice e autoriflessione filosofica.

Tre osservazioni. In primo luogo, si tratta di una classificazione estremamente acuta e intelligente. In secondo luogo, vi è qui un uso massiccio e sistematico della dicotomia progresso/conservazione, in modo da ricavare dal concetto di «progresso» (che è, appunto, l'opposto della «conservazione») tutto il possibile; chi scrive ritiene che se si vuole utilizzare questo concetto non si può proprio fare di meglio di Habermas, ed è per questo che abbiamo precedentemente proposto di *non* utilizzare più questa nozione, che riteniamo essere soltanto il «cattivo infinito» dello scorrimento interminabile della temporalità capitalistica, il cui fondamento è la valorizzazione del rapporto di capitale. In terzo luogo, Habermas riesce qui genialmente a raggruppare i post-moderni definiti «giovani conservatori» (Baudrillard e Lyotard), di cui si coglie correttamente l'origine operaista e situazionista (sottrazione dagli imperativi del lavoro+evasione estetica dalla realtà), la tradizionale «cultura di destra» dei «vecchi conservatori» (Heidegger e soprattutto Gehlen, teorico della «fine della storia»), e infine la cultura tecnocratica ed ultra-capitalistica dei «neo-conservatori», che hanno nella teoria dei sistemi il proprio vangelo sociologico (Luhmann).

Habermas si rende tuttavia conto che non basta demarcarsi dai critici attuali della modernità come progetto incompiuto. È necessario anche ricostruire più accuratamente i presupposti ottocenteschi delle false letture della modernità stessa, e poi proporre una teoria «positiva» di quest'ultima. Per quanto riguarda il primo punto, Habermas ritiene che Hegel sia stato il

primo filosofo a sviluppare con chiarezza il concetto filosofico di modernità (si noti bene: Hegel, *non* Kant), per il fatto che questo problema consiste proprio nel trovare *in sé stessa* (la modernità, appunto) le proprie garanzie di accertamento. La modernità è, filosoficamente, auto-validazione, auto-accertamento. Con Baudelaire si ha l'incontro della modernità con l'esperienza della modernizzazione sociale, e si hanno allora le esperienze estetiche, tanto bene analizzate da Benjamin, di perdita dell'aura, sradicamento, spaesamento, eccetera. A questo punto Habermas si trova di fronte la «montagna» di Marx. È stato Marx veramente fino in fondo «moderno»? La questione è cruciale, perché se si risponde di sì, si potrà allora continuare ad essere «modernamente» comunisti, ma se si risponde di no, bisognerà allora cambiare ottica teorica.

Habermas risponde fondamentalmente di no. Già in precedenza egli aveva sostenuto che per poter ancora «salvare» e ricostruire il materialismo storico era necessario distinguere radicalmente lavoro e interazione (operazione che a nostro avviso uccide il malato, perché consegna il «lavoro» a modalità socialmente neutrali di svolgimento e riserva al mondo dell'«interazione» il luogo dell'emancipazione: operazione simile a quella già compiuta da Stuart Mill nel 1848, nella sua distinzione fra un mondo «neutrale» della produzione e un mondo «politico» della distribuzione). Ora Habermas abbandona ogni velleità di ricostruzione del materialismo storico, perché vede in Marx un punto di vista soggetto-centrico, basato sulla capacità assoluta e infinita di un soggetto di riappropriarsi di una produzione da lui «alienata» nel suo movimento dialettico. Questo sogno riappropriativo è diagnosticato da Habermas come pre-moderno, o se vogliamo insufficientemente moderno: non esistono soggetti collettivi che possano veramente riappropriarsi di tutta questa produzione alienata.

Appare evidente che Habermas interpreta il marxismo secondo le coordinate del marxismo occidentale, che erano poi le coordinate dei suoi maestri Horkheimer e Adorno: il marxismo è una teoria dell'alienazione, o meglio della unità-scissione di soggetto e di oggetto; in quanto tale è una teoria pre-moderna,

perché nessuna teoria veramente razionale e disincantata dell'autoaccertamento della modernità potrebbe postulare seriamente la possibilità di questo integrale sogno riappropriativo. Si può rilevare che una simile interpretazione del marxismo è stata demolita fino alle fondamenta da almeno due insigni marxisti contemporanei: Lukács, con la sua ontologia dell'essere sociale, e Althusser, con la sua critica della dialettica semplice della scissione di un Intero originario da ricomporre. Ma Habermas non vuol neppure prendere in considerazione queste interpretazioni: egli ritiene che il termine ontologia sia sinonimo di metafisica, e considera dunque l'ultimo Lukács un metafisico indegno di considerazione (strano, da parte di un pensatore che considera Hegel, e *non* Kant, il pensatore-chiave della modernità); colloca Althusser insieme con Foucault fra gli strutturalisti francesi incapaci di distinguere fra «genesi» e «validità» di un fenomeno, e non è dunque disposto a prenderne veramente in esame le posizioni.

Insistiamo molto su questa interpretazione deformata e riduttiva del comunismo da parte di Habermas perché qui si colloca, a nostro avviso, la radice del suo rifiuto di quest'ultimo in nome di un progetto di «completamento» della modernità, cioè del capitalismo democratizzato, sulla base di una teoria dell'agire comunicativo e di una lotta contro la colonizzazione dei «mondi vitali» da parte delle pur indispensabili razionalità sistemiche moderne. Habermas accusa in sostanza Marx di ciò di cui erano già stati colpevoli i suoi maestri Horkheimer e Adorno (è proprio vero che l'uccisione del padre è infinita!): di non aver saputo distinguere la «genesi» *(Genesis)* di un fenomeno dalla sua «validità» *(Geltung)*. È vero che i borghesi non hanno prodotto il mercato e lo stato democratico di diritto per un impulso universalistico, ma per i loro sporchi interessi; in questo modo, però, essi hanno prodotto qualcosa di universalmente valido e di storicamente insuperabile, che deve essere «inverato» e depurato dalle sue perturbazioni, non certo superato per l'impossibile perseguimento di una comunità organica (il comunismo, naturalmente). Su questo bisogna riflettere un attimo. Concediamo subito che l'aspirina resta valida anche se si scoprisse che è stata

inventata nel corso di un tentativo di avvelenamento di vedove e di orfani, così come la trasfusione del sangue resta valida anche se fosse stata per la prima volta messa a punto da una banda di vampiri della Transilvania. Analogamente, restiamo accanitamente nemici della tortura, anche dopo aver scoperto, grazie a Foucault, che i borghesi l'hanno abolita non perché erano «buoni», ma perché non erano più interessati all'annichilimento dei corpi ribelli ma soltanto all'addomesticamento dei corpi docili da adattare alla produzione capitalistica. Verissimo. Le cose cambiano però, almeno parzialmente, per ciò che riguarda il mercato e lo stato capitalistici. Le loro regole di funzionamento non sono assimilabili (come ci sembra Habermas proponga) all'aspirina, alla trasfusione del sangue e alle procedure del processo penale non inquisitorio. Più in generale, Habermas è contraddittorio con il suo stesso programma di completamento del progetto moderno e di confutazione delle tendenze post-moderne a decretare la fine della storia quando identifica nelle due coordinate del mercato e dello stato le due «colonne d'Ercole» del mondo contemporaneo. In breve: il Moderno è movimento, differenziazione, rinuncia alla totalità organica, progresso, emancipazione, razionalizzazione limitata a quelle sfere della vita in cui la «razionalizzazione» stessa è adeguata, eccetera; ma tutto ciò deve avvenire dentro il «recinto» del modo di produzione capitalistico. Anche un bambino, adeguatamente informato, capirebbe che siamo qui di fronte a una sofisticatissima versione della fine della storia e di una interpretazione modernistica della post-modernità.

Se questo avviene, però, la «colpa» non è certamente di Habermas, che resta a tutti gli effetti uno dei massimi pensatori degli ultimi decenni. Abbiamo insistito nel capitolo secondo della prima parte che se il marxismo non si libererà al più presto delle «palle al piede» costituite dalla sua tradizionale concezione della Classe, del Lavoro e dei Bisogni sarà impossibile rispondere realmente a Habermas, e con lui a tutti coloro che ritengono il comunismo incompatibile con la Modernità. Habermas ha ragione nel dire che non esiste nessuna Classe capace di totalizzare nella sua esperienza storica l'insieme dei significati della morale,

dei dati della scienza e delle esperienze artistiche. È proprio così. E ha anche ragione a dire che nell'ambito del Lavoro non può di per sé sorgere un rapporto di interazione sociale solidale, dal momento che esso è retto da razionalità di tipo non comunicativo. È proprio così. Ed ha ancora più ragione nel rilevare che l'estrema differenziazione moderna dei Bisogni è incompatibile con la deformalizzazione integrale dei rapporti di scambio, e dunque con l'abolizione integrale del mercato e dello stato. Lo pensiamo anche noi, senza essere per questo «habermasiani». A causa del sequestro burocratico del marxismo, tuttavia, questa riforma teorica del marxismo non è stata fatta, e ci troviamo allora a dover «balbettare» di fronte a obiezioni assolutamente ovvie e ragionevoli, cui è giunto il momento di rispondere con franchezza.

La Modernità, l'universale e il contratto

La teoria habermasiana della Modernità ci sembra qualcosa di estremamente serio e interessante, e nello stesso tempo un tipico esempio di quell'«estremismo di centro» che domina oggi nella filosofia contemporanea dopo il tramonto del sistema degli stati a socialismo reale e l'eclissi del movimento operaio occidentale a causa dell'esaurimento del fordismo-keynesismo. Da un lato, essa si contrappone ai «conservatori», che vorrebbero arrestare i processi di emancipazione promessi dal progetto moderno in nome dei vincoli sistemici dell'economia e dell'amministrazione. Dall'altro, essa mette in guardia dalle illusioni dei «rivoluzionari», ammoniti con severità per le loro infondate credenze nella possibilità di edificazione di una società comunista senza mercato, stato, costrizione al lavoro e principio di realtà. Il risultato è sempre lo stesso: società civile, movimenti di cittadini democratici contro il razzismo, l'inquinamento e i pregiudizi, «diritti umani» da imporre ad un Terzo Mondo fondamentalista e recalcitrante, e soprattutto accettazione delle compatibilità sistemiche ultime, quelle dell'economia. Contro ogni appartenenza di tipo etnico, considerata pre-moderna e irrazionalistica,

il «patriottismo della costituzione», cioè un'appartenenza definita in termini non più linguistici, religiosi, territoriali e locali, ma semplicemente «legale»: si è cittadini di un codice, non di un territorio.

Non intendiamo irridere a tutto questo. In tutte le lingue del mondo esistono proverbi che dicono la stessa cosa: meglio poco che niente. Il fatto è che il «poco», cioè il garantismo giuridico e la comunicazione emancipata, perde sempre rispetto al «niente», cioè la ferocia imperialistica delle guerre commerciali e di dominio, e perde sempre con punteggio tennistico. Di fronte alla guerra del Golfo del 1991, esempio infame di guerra colonialista e imperialista, Habermas deve dire con voce flebile che una guerra unilaterale americana sarebbe cattiva, ma un'operazione di polizia internazionale dell'ONU sarebbe buona, perché esprimerebbe pur sempre il regno del diritto e della contrattualità internazionale. La sua filosofia non prevede però l'identità fattuale delle due cose, e la *res extensa* prevale sempre sulla *res cogitans*, mister Hyde sul dottor Jekill, Lucifero sull'Angelo. Il modo di produzione capitalistico, espulso dalla porta della filosofia, rientra dalla finestra della storia.

La teoria di Habermas ha fatto discutere molto. In questa sede, ci limiteremo a ricordare soltanto due aspetti della discussione sulla modernità che si è svolta a partire da Habermas, connessi rispettivamente ai nomi di Rorty e di Bidet. Questi due pensatori ci sembrano significativi, perché le problematiche da loro poste sono veramente di interesse generale.

L'americano Richard Rorty ha sviluppato una critica alla concezione habermasiana della modernità intesa come progetto universalistico incompiuto, da limitare contro gli eccessi utopistici ma poi da realizzare integralmente dentro questi limiti, e l'ha sviluppata in nome di una contestazione generale della possibilità stessa di un progetto universale di emancipazione (si ha qui, a nostro avviso, una curiosa ripresa novecentesca e *liberal* della critica di Burke all'astrattezza dei rivoluzionari francesi del 1789). Secondo Rorty è soltanto all'interno di una comunità, o meglio ancora di una comunità solidale, che è possibile perseguire fini generali. Non è invece possibile fondare una teoria ge-

nerale e astratta dell'agire comunicativo oppure della «modernità» intesa come universalità vincolante per gli americani come per i giapponesi, per i pigmei come per i norvegesi. La polemica di Rorty contro Habermas, sempre svolta con grande correttezza e misura, è in realtà ispirata alle tradizionali posizioni «relativistiche», scettiche sulla possibilità dell'universalizzazione reale. Già secondo Erodoto i Massageti mangiavano i loro genitori, ritenendo che lo stomaco dei figli fosse una tomba migliore del rogo oppure dei vermi della terra, e per far loro cambiare eventualmente idea Platone comprese che era inutile appellarsi alla comunità dei dialoganti effettivi, ma che era necessario passare per una comunità artificiale che fissa le regole di validità del discorso agganciandole ad essenza («idee») extraumane. La verità risulta così fondata, ma fondata appunto soltanto su procedure di carattere autoriflessivo proprie di una comunità artificiale ristretta, quella dei filosofi di professione. La modernità non risolve il problema del grado maggiore o minore di barbarie dei Greci e dei Massageti, perché matematizza soltanto le scienze della natura, ma lascia ancora più «infondato» di prima il riferimento a costumi e abitudini cui la matematica e l'esperimento galileiano non possono arrivare, in particolare dopo che l'idea vittoriana di «progresso» è stata relativizzata come pregiudizio euro-centrico.

L'aspetto interessante della questione sta nel fatto che anche Rorty vuole fondare la modernità in modo intersoggettivo, e ritiene semplicemente che questo non si possa fare su di una base di universalismo astratto e procedurale, ma soltanto sulla base di solidarietà effettive che nascono e crescono dentro comunità reali, inevitabilmente in parte etnocentriche. In questo paragrafo, non possiamo purtroppo discutere la versione «comunista» del problema posto da Habermas e da Rorty (in breve: il comunismo è un'universalità astratta fondabile con procedimenti discorsivi rivolti a tutti gli abitanti del pianeta, oppure è un insieme di comunità reali costruite sulla base di solidarietà parziali ma effettive?). E invece interessante rilevare che Rorty, pur negando la possibilità di fondare filosoficamente l'universalismo (e la modernità come universalismo, secondo la tradizione er-

meneutica che vede in Apel il pensatore forse più dotato), finisca con l'affermarlo di fatto, individuandolo nei valori della comunità *liberal* americana. Tutto questo non ci sembra per nulla casuale. Gli USA non hanno bisogno di una filosofia che fondi dialogicamente l'universalismo, perché sono già di fatto l'universalismo, e lo sono per le bombe, le porta-aerei e i missili che hanno. Perché rischiare di perdere con discussioni sofistiche ciò che si ha già? Rorty pensa sicuramente che l'uccidere Salman Rushdie perché ha scritto un libro su Maometto sia una vergogna incredibile (e ovviamente anche noi lo pensiamo), mentre ritiene probabilmente tollerabile che si passi vicino ad uno *homeless* che sta crepando sul marciapiede. Si tratta, appunto, del sistema di ciò che è tollerabile e intollerabile nella comunità americana. Nella comunità persiana, invece, è considerato tollerabile un mandato di cattura e di uccisione per ragioni religiose, mentre è considerato intollerabile lasciar crepare uno *homeless* sul marciapiede. Per sfuggire alle laceranti antinomie del relativismo e del legalismo astratto, dunque, bisogna impostare la questione inmodo filosoficamente diverso da quello impiegato da Habermas e da Rorty. E questo in breve è: qual è il tipo umano che riterrà intollerabile sia uccidere uno scrittore per ragioni religiose sia il lasciar crepare un poveraccio sul marciapiede? Il tema è dunque antropologico, e lo affronteremo nel prossimo paragrafo. Prima, però, bisogna ancora segnalare un interessante utilizzo di Habermas «a sinistra», che riguarda strettamente il nostro tema della modernità.

Il francese Jacques Bidet è invece stato uno dei pochissimi marxisti che ha preso sul serio la teoria habermasiana del Moderno cercando di applicarla ad una riformulazione radicale del materialismo storico (un programma, lo si ricordi, originariamente sostenuto dallo stesso Habermas, e poi da lui abbandonato). Se la nozione habermasiana di modernità è il frutto di una autocritica interna alle aporie del pessimismo francofortese, la teoria della modernità «socialista» di Bidet è il frutto di un'autocritica del marxismo francese che, sotto l'influsso di Charles Bettelheim, aveva cercato di applicare all'Occidente la critica di Mao e della rivoluzione culturale cinese alla pianificazione auto-

ritaria del partito-stato staliniano. Per Mao ed i maoisti occidentali la dicotomia fra piano e mercato (o meglio, fra razionalità del piano e anarchia del mercato) non è di per sé una dicotomia fra progresso e reazione o fra «destra» e «sinistra», perché il piano può tranquillamente essere la base di una nuova dominazione di classe gestita appunto dai ceti che si strutturano intorno alla pianificazione stessa come strati privilegiati-parassitari. Se però nella rivoluzione culturale cinese e nel primo Bettelheim (fino a metà degli anni Ottanta) il rifiuto del feticismo del piano non comportava automaticamente la rivalutazione del mercato (essendo Marx su questo punto esplicito e inequivocabile: il socialismo è una società post-mercantile, il comunismo è assolutamente incompatibile con la forma di merce, perché necessariamente anche il lavoro umano diventerebbe una merce, da cui valore, plusvalore, eccetera), in Bidet invece il mercato è esplicitamente legittimato come struttura della modernità in quanto modernità. Per Bidet la modernità è essenzialmente contrattualità, e la contrattualità è il riconoscimento discorsivo degli individui del fatto che non ci può essere fra di loro diseguaglianza «naturale». Bidet ovviamente distingue fra mercato e stato come elementi fondanti della modernità, e mercato e stato capitalistici risultato di una contrattualità piegata dalla parte della classe borghese (direbbe Rousseau: un patto iniquo). In questo modo Bidet non legittima affatto il capitalismo, riconosce che in esso è in vigore un «patto iniquo», che dovrebbe essere sostituito da un patto più «equo», e nello stesso tempo propone di abbandonare il vecchio «estremismo» comunista. Come per Hume e per l'Adam Smith teorico dei sentimenti morali, anche per Bidet il mercato e lo scambio non sono soltanto luoghi di diseguaglianza e di inganno, ma sono anche luoghi di socialità umana e di «modernità» (dal momento che solo la pre-modernità può fondarsi su bisogni talmente rigidi e modesti da non aver bisogno dell'astrazione dello scambio).

È chiaro che Bidet propone una fusione fra la teoria del contratto sociale moderno di Rawls e la teoria della modernità di Habermas. È altrettanto chiaro che Bidet si muove del tutto al di fuori della vecchia ortodossia marxiana, che si basava sulla rigo-

rosa esclusione della contrattualità mercantile dal socialismo (e dal comunismo), sul rifiuto anche della stessa nozione di contratto sociale, che Marx rifiuta sulla base di un'accettazione degli argomenti di Hegel contro il contrattualismo (è bene però osservare che Hegel critica il contrattualismo settecentesco per fondare meglio la sua teoria dello stato, mentre Marx critica contemporaneamente lo stato e il contrattualismo). Non sono però queste le critiche che si possono fare a Bidet, in particolare da parte di chi scrive, che ritiene ormai improcrastinabile un congedo da tutte le teorie della «fine» del mercato e dello stato (esattamente come Bidet). Bidet ha anzi il coraggio di infrangere alcuni «tabù» del pensiero marxista e di aprire un dibattito sincero.

Sono altre, però, le critiche che gli si possono fare. Bidet propone nientemeno di sostituire alla nozione «impersonale» di modo di produzione capitalistico una nozione di modernità intesa come contrattualità universale di tipo democratico e discorsivo. La modernità produce individui eguali che non sono più disposti ad accettare nulla se non sulla base di un mutuo assenso. Bidet sa certamente che tutto ciò non avviene nella realtà, e che in questi casi è necessario disegnare un «modello normativo», cioè un modello astratto non ancora esistente, ma che potrebbe esistere, e che si tratta dunque di concretizzare. Del resto, dal momento che il capitalismo esiste ancora, e il socialismo non si vede da nessuna parte, è naturale che si sia costretti a parlare in modo «normativo». Si tratta, però, di capire esattamente quale sia il tipo di proiezione normativa che conviene effettuare. A nostro avviso, questa proiezione normativa non può esercitarsi su modelli di fatto impraticabili di «mercato equo», o di «mercato socialista», ma può soltanto avere come oggetto profili antropologici concreti di lotta. Ed è ciò che cercheremo di argomentare nel prossimo paragrafo.

L'approccio antropologico alla Modernità

È impossibile fare meglio di Habermas e di Bidet se si vuol dare della Modernità una definizione normativa. Se si intende infatti la Modernità come un progetto incompiuto, e nello stesso

tempo si ha la piena consapevolezza che non potrà mai compiersi in modo organico ed integrale (perché la Modernità è anche e soprattutto coscienza della strutturale incompiutezza e fallibilità dei progetti umani), la «normativa del Moderno» consisterà allora in un semplice criterio universalistico regolativo destinato a non «realizzarsi» mai, ma a servire da parametro di relazione e di riferimento. Ed ecco allora che Habermas (modificando in modo non decisivo Apel) parlerà di «situazione discorsiva ideale», il cui principio formale di universalizzazione sarà il seguente: «Ogni norma valida deve soddisfare alla condizione che le conseguenze e gli effetti che presumibilmente risultano, se tutti la rispettano, per la soddisfazione degli interessi di ogni individuo debbono essere accettati senza costrizioni da tutti coloro che ne sono coinvolti». Ed ecco allora Bidet (modificando in modo non decisivo Rawls) che parla di una «società giusta» in cui il mercato sia semplicemente un criterio per la razionale allocazione delle risorse e per la retribuzione moderatamente differenziata dei redditi imprenditoriali, e la politica diventi il luogo del continuo aggiustamento egualitario degli eccessi disegualitari che potrebbero risultare dagli automatismi della razionalità economica. Vi è in tutto questo, a nostro avviso, una contraddizione di fondo: se il vero problema della Modernità è il suo autoaccertamento, il fatto cioè che essa non possa fondarsi che su sé stessa per la propria autocomprensione (ed ecco perché lo stesso Habermas riconosce la funzione decisiva di Hegel per aver impostato il tema dell'autocomprensione in modo rigorosamente immanentistico, storico e dialettico), come è possibile poi ridurre l'autoaccertamento ad un vuoto criterio formalistico, regolativo, normativo (la «comunicazione ideale» di Habertmas, la «giustizia ideale» di Rawls)?

E infatti, a nostro avviso, non è possibile. Il fatto è che il «segreto» della Modernità non è normativo, ma antropologico. Se la Modernità è un'«esperienza globale» (e dunque non soltanto estetica), la via del normativismo formalistico è fuorviante, ed è invece più produttiva la strada che conduce verso il rapporto fra la singolarità umana e la totalità dei rapporti sociali «moderni». In questo paragrafo ci limiteremo a segnalare due soli autori fra i

molti possibili (Lasch e Anders), evidenziando peraltro soltanto il nucleo teorico che ci appare personalmente decisivo.

Christopher Lasch è un saggista americano che si caratterizza a prima vista per una critica alla «modernità» in nome di valori apparentemente «tradizionali» (la famiglia contro il femminismo, le piccole comunità contro l'anonimato urbano e il dominio dei *media* e delle TV commerciali, il lavoro artigianale e l'abilità lavorativa concreta e individualizzata contro la produzione su vasta scala, la sensibilità piccolo-borghese e le sue piccole virtù conservatrici contro l'«anticonformismo alternativo», eccetera), ma che ad una lettura più attenta mostra di non avere nulla a che fare con i critici tradizionalisti della modernità in nome di un passato organicistico, gerarchico, più o meno scopertamente nobiliare (il «socialismo feudale» giustamente irriso da Marx). Lasch è invece un pensatore egualitario, che semplicemente rifiuta il criterio «normativo» della dicotomia destra/sinistra per comprendere la Modernità stessa. Egli è anzi uno dei pochissimi autori non «reazionari» a diagnosticare la voluttà modernizzatrice e futuristica della «sinistra» (che analizzeremo più avanti in un apposito paragrafo), la cui sorte è l'adattamento organico al capitalismo in nome della critica del conservatorismo della borghesia. Certo, Lasch è americano, e non può pertanto capire fino in fondo che uno dei fronti culturali della sinistra, in particolare nei suoi aspetti avanguardistici e futuristici, è stato appunto caratterizzato dalla perversa unità di *pathos* antiborghese e di *ubris* ultra-capitalistica. Nello stesso tempo, egli ha segnalato in modo assolutamente convincente le due modalità fondamentali dell'antropologia di una certa modernità: l'indebolimento dell'Io, e il correlativo trasferimento di responsabilità e di identità a «sistemi» incontrollabili, e il narcisismo, che per Lasch non è soltanto una categoria psicologica, ma una vera categoria antropologica generale.

Sostenitore convinto della democrazia intesa come metodo di risoluzione pacifica dei conflitti, Lasch afferma però anche che essa non è un fine ma può soltanto costituire un mezzo per creare un *tipo umano* capace di solidarietà, di responsabilità e di creatività. È questo «tipo umano» che la sinistra, nonostante la

continua proclamazione di visioni palingenetiche ed utopistiche, non è quasi mai riuscita a creare, se non in condizioni storiche eccezionali e per periodi limitati (lo stesso comunismo, che è spesso riuscito a motivare uomini e donne semplici disposti al sacrificio e alla militanza disinteressata, ha fallito sul decisivo piano della quotidianità e della «normalità»). È mancata alla sinistra quell'autodisciplina contro il risentimento e soprattutto quella chiara coscienza dei limiti che la natura pone alla libertà umana e della stessa imperfezione strutturale della «natura umana» che a suo tempo il calvinismo aveva denunciato, e che non si possono sbrigativamente liquidare come presupposti psicologici dell'ascesi del mercante e dell'accumulazione capitalistica. Il «radicalismo» della sinistra, che si è sempre vantata di non arrestarsi di fronte a nulla e di voler andare fino in fondo allo smascheramento delle cose, ha così finito con il perseguire il nichilismo e adattarsi in modo subalterno al ben più robusto nichilismo della produzione capitalistica.

Non insisteremo tanto sul pensiero di Lasch, che ha articolato le sue riflessioni in alcuni libri densissimi e «scandalosi» per freschezza e franchezza del linguaggio, se non ritenessimo che questo autore ha colto il nucleo segreto del tema della Modernità assai più di quanto lo abbiano fatto i formalisti e i normativisti discussi precedentemente. È inutile infatti parlare di progetto di emancipazione incompiuto quando il suo portatore empirico, l'uomo contemporaneo nella sua concretezza psicologica ed esistenziale, viene dissolto nella sua integrità antropologica.

L'esperienza globale della modernità presuppone dunque una capacità reale di conservazione dell'identità dell'io che è infinitamente più importante delle «opinioni progressiste», delle militanze sacrificali e dei conflitti parlamentari fra partiti. Essa si fonda forse ancor più sulla consapevolezza dei limiti del progetto di emancipazione di quanto si fondi sulle illusioni prometeiche di soddisfacimento integrale delle aspirazioni. La «coscienza del limite» non è soltanto la coscienza ecologica dell'insostenibilità ambientale di uno sviluppo illimitato. Essa è ancora più la coscienza dei limiti della natura umana, che fanno da base ontologica ad ogni progetto di emancipazione politica e sociale.

Ciò che stiamo dicendo non ha *nulla* a che vedere con la vecchia teoria pessimistica sulla natura umana, e neppure con tutte quelle argomentazioni antropologiche che correlano strettamente la natura umana con il peccato originale, l'egoismo non sradicabile, la proprietà privata e l'inevitabilità dello sfruttamento e della diseguaglianza. Sappiamo bene che vi è su questi temi un'amplissima bibliografia, e che non c'è che l'imbarazzo della scelta. Ma qui siamo di fronte a qualcosa di ben diverso: si tratta di denunciare la sordità strutturale della cultura di «sinistra» per il limite antropologico, e per il fatto che l'integralità alla portata della libera individualità non è un'integralità «trionfante», ma una capacità autonoma di misura. Si pone qui il problema della Tecnica e del suo possibile padroneggiamento da parte dell'uomo, e qui Heidegger resta il pensatore più significativo e profondo, anche se il suo vezzo di esaminare la modernità con categorie tratte dalla pre-modernità può portare fuori strada il lettore superficiale (in realtà il contenuto del pensiero heideggeriano è sempre a nostro avviso migliore della forma con cui viene espresso, che serve sempre da alibi per gli anti-heideggeriani per non prendere seriamente in esame il cuore della questione, che è la messa in discussione radicale della pretesa umanistica di dominare gli oggetti prodotti dalla soggettività cosciente del razionalismo moderno). Vi è però un pensatore molto meno dotato di Heidegger, il tedesco Gunther Anders, che imposta in modo molto acuto il tema dello «scarto antropologico» che ci interessa, e che fa di lui un «maestro» teorico della modernità.

Anders si caratterizza per un pessimismo radicale sul «tempo finale» in cui staremmo vivendo (nel suo linguaggio: «... anche se la fase della tecnocrazia in cui stiamo vivendo, in sé definitiva ed irrevocabile, non dovesse portare un giorno o l'altro alla fine dei tempi, essa sarà e rimarrà per sempre un tempo finale»), il «tempo finale» dello squilibrio fra tecnologia esistente e possibilità antropologica di esercitare un controllo reale su quest'ultima. Come teorico del «tempo finale» Anders è chiaramente un pensatore della fine della storia, e non della modernità come possibilità di apertura di un progetto, ma se abbiamo deciso

egualmente di ricordarlo qui e non nell'ultimo capitolo di questo saggio, è perché in Anders vi è un interessante spunto filosofico da valorizzare. Anders interpreta la Modernità come «antiquatezza dell'uomo», cioè la situazione umana generalizzata in cui non si è «all'altezza» della dimensione per così dire extraumana della tecnicizzazione totale. L'uomo è antiquato perché non è all'altezza, e non lo è perché c'è una «dismisura» fra le possibilità antropologiche di cui dispone e la potenza oggettiva del mondo della tecnica. Questa dismisura è a sua volta caratterizzata da una triplice dimensione: gli uomini non sono all'altezza della perfezione dei loro prodotti; gli uomini producono di più di quanto possano immaginare e controllare responsabilmente; gli uomini ritengono di dover fare comunque tutto ciò che tecnicamente sono in grado di fare. È interessante che Anders individui la contraddittorietà dialettica del Moderno nel conflitto fra i primi due principi ed il terzo: gli uomini vogliono fare cose che non sono in grado di controllare, e considerano un fallimento il non riuscire a «tenere il passo» con il progresso tecnologico.

La nozione di «tenere il passo» è quella che ci interessa nel pensiero di Anders, che per molti versi non riesce ad uscire dai temi un po' logori del pessimismo e del catastrofismo novecenteschi, del resto più che comprensibili in un uomo la cui lunga vita (1902-1992) fu segnata dall'esperienza del nazismo, dell'esilio, della guerra atomica e dello sradicamento. Ciò che infatti molti considerano come un fallimento (il non riuscire a tenere il passo), può essere l'inizio della salvezza. Non è sempre necessario tenere il passo del capitalismo, conformarsi all'eterodirezione dei suoi tempi di sviluppo, adeguarsi alle sue mode, sottomettersi agli imperativi e ai ricatti della tua modernizzazione. In forme diverse e reciprocamente incompatibili, Lasch e Anders disegnano i primi tratti di una antropologia della resistenza alla modernizzazione coatta che non rifiuta però la dimensione essenziale del Moderno, cioè la sua problematicità e la globalità della sua esistenza. Ancora una volta, ricordiamo al lettore che la questione essenziale sta nello spostamento della dimensione della normatività astratta del Moderno (dimensione nella quale

Habermas e Bidet sono a tutti gli effetti insuperabili) alla dimensione della problematicità concreta della sua doppia dimensione, ontologica e antropologica, che cercheremo di delineare brevemente nel prossimo paragrafo.

Lo spazio ed il tempo della Modernità Avanzata

È bene partire dal fatto che ciò che pessimisticamente Anders definisce il «tempo finale» è in realtà la situazione storica determinata in cui l'esperienza globale della realtà avviene sotto il segno della perdita della sua controllabilità, e pertanto dell'impotenza. Il Moderno non è dunque soltanto sradicamento e spaesamento, ma è soprattutto strutturale modalità di impotenza, di perdita del controllo. Sulla base di questa definizione, diventa secondario stabilire se questa globale perdita del controllo dell'uomo sul mondo che egli stesso ha creato (in termini filosofici rigorosi: del soggetto sul proprio oggetto) abbia un'origine antica (Parmenide) oppure recente (la dialettica dell'Illuminismo); nonostante la viva antipatia che Adorno ha sempre nutrito per Heidegger (vivamente corrisposta da quest'ultimo), anche Adorno ha creduto opportuno non iniziare da Condorcet ma da Ulisse e dalle Sirene. In termini teorici, la perdita della controllabilità di un insieme da parte dei soggetti viventi che ne sono gli unici fruitori consapevoli (e trascuriamo qui il pur interessante tema posto dall'animalismo filosofico, cioè della riflessione che incorpora anche gli animali nell'orizzonte globale dell'esperienza di un mondo sempre più artificializzato) dà luogo ad una antropologia, cioè ad una teoria generale delle forme di esistenza delle soggettività umane; a sua volta ogni «antropologia» risulta sradicata e arbitraria se non viene relazionata (e forse qui il termine debole di «relazionata» risulta più opportuno del termine «forte» di «fondata») con una ontologia, o per meglio dire con una ontologia sociale.

Per usare la corretta formulazione di Michel Vakaloulis, se il moderno è un progetto incompiuto, il capitale invece è un progetto compiuto, o meglio che si sta integralmente compiendo. Il

capitale ha mantenuto integralmente le sue promesse; aveva promesso di estendersi spazialmente e temporalmente, e lo ha fatto; aveva promesso di sottomettere geograficamente i modi di produzione precapitalistici e le forme di vita comunitarie, e lo ha fatto; aveva promesso di colonizzare sia il tempo della produzione (taylorismo, fordismo, toyotismo) sia il tempo del consumo (adeguamento sempre maggiore della domanda all'offerta), e lo ha fatto. Con questo riconoscimento alla potenza del capitale molti fanno passare anche l'omaggio alla sua onnipotenza. Ma la potenza non è onnipotenza: il capitale presenta una doppia contraddittorietà: la prima, di ordine economico, risulta dal fatto che il capitale è sempre un conflitto fra capitali diversi, e che questa sua natura conflittuale è la matrice delle sue crisi, che sono sempre nello stesso tempo momenti di un suo autorafforzamento e occasioni di un suo possibile rivoluzionamento; la seconda, di ordine antropologico, da noi considerata decisiva, risulta dal fatto che il suo tentativo di colonizzazione integrale della natura umana risulta estremamente difficoltoso, dato il carattere intimamente autoriflessivo dell'identità umana stessa. La mercificazione, in altre parole, è incompatibile con l'autoriflessività, anche se (e su questo possiamo consentire parzialmente con i post-moderni) la mercificazione comporta anche «flussi libidinali», e non è soltanto leggibile in termini di sofferenza e alienazione (se così fosse, il capitalismo sarebbe già finito da un pezzo, oppure, come a suo tempo sostenne un anarchico spagnolo, «vivrebbe soltanto per autosuggestione»).

Il capitale è dunque un progetto compiuto e potente, anche se non è una divinità onnipotente. Abbiamo già rilevato nella prima parte di questo saggio che non ha nessun senso opporsi alle pretese cosmologiche e morali delle religioni monoteistiche contemporanee (cristiana, musulmana ed ebraica nell'essenziale), opponendo loro l'autonomia e la normatività della sola ragione umana (giusnaturalistica, contrattualistica e dialettica nell'essenziale), se poi si concede al rapporto di capitale la sua onnipotenza (in varianti moderne, post-moderne o di fine della storia). Che senso ha credersi «ateo», perché non ci si fa illusioni sull'immortalità dell'anima o sulla resurrezione dei corpi e non

si crede che esista un progettista stellare dell'universo in espansione, se si crede nell'onnipotenza del rapporto di produzione capitalistico? Nello stesso tempo, che senso ha non credere nelle illusioni ingenue del «progresso», magari riferendosi entusiasticamente in ogni occasione a Leopardi o a Benjamin, se poi si continua a pensare «progressisticamente» il passaggio dal capitalismo al comunismo, sulla base di una nozione di temporalità mutuata dalla riflessione borghese su di essa? È chiaro che il Moderno ci sfida, e la sua sfida è filosofica nella sua più profonda essenza. Non è infatti semplice capire che non esiste nessun soggetto unitario della storia (né la borghesia né il proletariato lo sono), non esiste nessun progetto unitario di emancipazione (il comunismo non lo è, perché può essere pensato e vissuto in forma collettivistica e in forma individualistica), ed esiste invece un rapporto unitario di capitale in espansione su scala mondiale. La Modernità ha dunque tre distinte dimensioni (è un'esperienza sociale globale, una logica capillare della quotidianità e della sua riproduzione, e infine una situazione di inquietudine culturale che informa di sé tutta la produzione artistica), ma ha anche una forma unitaria di manifestazione: la modernità è una forma globale di rappresentazione spazio-temporale della realtà, che ha come relazione e come fondamento l'espansione spazio-temporale del modo di produzione capitalistico. Questa forma è omogenea, non perché lo spazio e il tempo siano omogenei in quanto tali (un signore chiamato Einstein ha fatto osservazioni interessanti in proposito, anche se i marxisti non si sono quasi mai accorti che ciò che Einstein diceva per la fisica si applicava ancora meglio alla storia), ma perché *dentro* un modo di produzione si ha un processo sociale di omogeneizzazione forzata, e dialetticamente contraddittoria, dello spazio e del tempo stessi.

L'insigne marxista Perry Anderson ha scritto nel 1984 che per Marx il tempo storico «... era una temporalità complessa e differenziale, nella quale episodi o periodi erano discontinui gli uni in rapporto agli altri, ed eterogenei al loro interno». Nella nostra accezione, non c'è contraddizione fra eterogeneità (nel linguaggio di Ernst Bloch: non-contemporaneità) e omogeneizzazione forzata da parte del capitale, o meglio, non c'è contraddizione

«logica», perché ontologicamente la contraddittorietà della mondializzazione capitalistica sta proprio qui. Vakaloulis distingue tre livelli temporali e due livelli spaziali della modernità, con una classificazione che può essere utile per il discorso che intendiamo svolgere. Per ciò che riguarda la temporalità si avrebbe nel moderno: un tempo *lineare*, cioè uno scorrimento omogeneo fra passato, presente e avvenire, in cui il presente non è che un «momento interstiziale» fra passato e avvenire; un tempo *cronometrico*, che è il tempo degli obblighi produttivi nella fabbrica e negli uffici, il tempo come fondamento dell'accumulazione del capitale, il tempo come «merce rara» che si tratta appunto di «capitalizzare»; un tempo *storico*, in cui la storicità diventa la storia di un'espansione, quella del mercato capitalistico delle merci e delle idee, in cui le merci migliori scacciano le peggiori e le idee più intelligenti fanno andare in fallimento quelle considerate «invecchiate» (ed è interessante che l'argomento retorico fondamentale con cui si motiva il proprio dissenso teorico nel capitalismo non è più come nel feudalesimo «questa idea è cattiva», ma è «questa idea è invecchiata»: il parallelismo con l'obsolescenza delle merci e la loro sostituzione nel mercato è evidente). Per ciò che riguarda la spazialità si ha invece nel moderno: una spazialità *decomposta*, in cui le comunità conviviali tradizionali, dal villaggio al vicinato, dal quartiere alla strada, vengono frammentate da una nuova territorializzazione capitalistica, che separa uno spazio della produzione, uno spazio del consumo e del tempo libero, e uno spazio dei luoghi del potere in una nuova urbanizzazione radicalmente artificiale; una spazialità *ricomposta*, in cui l'esperienza urbana viene omologata a livello planetario, le città si rimedievalizzano in quartieri di ricchi e di poveri sempre più separati (mentre nell'epoca «borghese» classica i ricchi vivevano al primo piano e i poveri ai piani superiori, e finivano dunque con il «frequentarsi» di più), gli immigrati dei paesi impoveriti dall'imperialismo si affollano negli spazi metropolitani dei paesi ricchi in cerca di un lavoro qualsiasi, mentre la nuova «borghesia globale» dei paesi ricchi si sposta in grandi flussi di turismo organizzato che vanno nei paesi poveri in cerca di paesaggi, panorami e

corpi umani a prezzi ragionevoli (criminalità comune ed AIDS permettendo).

Queste cinque modalità sopra citate (tempo lineare, tempo cronometrico, tempo storico, spazio decomposto, spazio ricomposto) sono a nostro avviso le coordinate essenziali della Modernità, o se si vuole della Tarda Modernità, o della Modernità Avanzata. Ci sembra evidente che queste cinque coordinate non rendono ontologicamente possibile l'attuazione di progetti «normativi» della modernità stessa, come quelli proposti da Habermas e da Bidet, ma non danno neppure luogo a una diagnosi sconsolata di incurabilità come quella suggerita da Anders. Nello stesso tempo, queste cinque coordinate hanno un tale carattere mondiale, da sconsigliare qualunque impostazione «comunitaria» (come quelle di Rorty o di Lasch) che ritenga di trovare *in un paese solo* (in questo caso gli USA, e non importa se siano gli USA del liberalismo o gli USA del populismo) la soluzione filosofica e antropologica di un problema globale, che è quello della modernità come dimensione spazio-temporale controllabile da parte degli uomini, la cui natura autoriflessiva impedisce la riduzione capitalistica a cose.

Riassumiamo. Il movimento operaio storicamente esistito ha adottato a lungo la doppia teoria del *socialismo in un solo paese* (l'URSS di Lenin e di Stalin) e del *comunismo in un solo tempo* (la temporalità del progresso nella sua continuità incrementale dal capitalismo al comunismo attraverso il socialismo). Tuttavia, così come è impossibile edificare il socialismo in un solo paese (o meglio, è possibile edificarlo: ma sarà allora il socialismo di Stalin o di Enver Hoxha, non quello evocato da Marx che — come abbiamo fatto notare nella prima parte di questo saggio — non è mai neppure propriamente esistito), è impossibile edificare il comunismo sulla base della continuità con la temporalità capitalistica. Prendere atto di questo è indubbiamente traumatico, perché solo un piccolo passo sembra separarci dalla sconsolata conclusione del fatto che, se è così, allora il capitalismo è eterno e insuperabile. Questa conclusione, però, non è assolutamente obbligata. Nello stesso tempo, questa conclusione è inevitabile,

se non si abbandona la vecchia impostazione «progressista» per un modo di pensare radicalmente nuovo.

Alcuni commentatori, di fronte al crollo dei sistemi socialisti nel triennio 1989-91, hanno tratto la conclusione che questi sistemi non fossero abbastanza «solidi». Errore. Come ha correttamente rilevato Marshall Berman, «... essere moderni significa essere parte di un universo in cui, come Marx ha scritto, "tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria"». La solidità è una proprietà dei corpi, non dei processi storici. I sistemi socialisti hanno scelto un fondamento ideologico apparentemente «solido» (il progresso, le forze produttive, il lavoro associato, la classe operaia, la rivolta dei poveri del mondo contro l'imperialismo, eccetera), ma questa solidità non si è rivelata «flessibile», ma è rimasta «rigida». Siamo dunque alla ricerca, se proprio lo si vuole, di una solidità flessibile che sostituisca la (apparente e in realtà illusoria) solidità rigida precedente. Non sarà certamente facile. È infatti impossibile perseguire una generale solidità flessibile del progetto comunista in presenza di forme organizzative di esso incurabilmente rigide. A ciò ci riferiremo nell'ultimo paragrafo di questo capitolo. Prima, però, è necessario riflettere almeno un poco sulle forme artistiche con cui i «progressisti» hanno nel Novecento cercato di rappresentare la Modernità.

Il passato e il futuro della Modernità Avanzata

Pochi temi sono più ingarbugliati, e nello stesso tempo concettualmente più semplici, di quello della cosiddetta «politicità dell'arte». Da un lato, tutti gli apparati statuali e burocratici, in compagnia di tutti i despoti e i mecenati, hanno sempre compreso che tutte le forme di espressione artistica erano direttamente o indirettamente «politiche», potevano essere dannose o utili al loro potere, e bisognava dunque in qualche modo occuparsene, senza arretrare di fronte a «ingerenze di indirizzo» vere e proprie. Dall'altro, spinti da una comprensibile reazione verso l'interventismo non-artistico nel mondo della creazione artistica stessa, innumerevoli artisti e critici hanno proclamato a

gran voce l'assoluta non-politicità dell'arte stessa, e la necessità di tenerla ben separata dal «resto» dei rapporti sociali e delle oggettivazioni umane.

Entrambe le posizioni sono ovviamente fuorvianti. Da un lato, è chiaro che la creazione artistica trova la stessa radice ontologica e sociale nel complesso unitario di tutta la produzione umana. A livello storico, questo è dimostrato dal fatto che tutti i graffiti «artistici» primitivi delle caverne hanno un'origine psicologica unitaria, in cui non è assolutamente possibile distinguere ciò che è religioso, tribale, totemico e artistico; gli uomini hanno inventato l'arte prima che ci fosse un mecenariato schiavistico, una committenza religiosa feudale, un mercato capitalistico di essa. A livello filosofico, Lukács ha convincentemente mostrato nella sua ultima grande opera estetica che il rispecchiamento artistico della realtà non può essere ontologicamente distinto da quello quotidiano e scientifico.

Dall'altro, già Platone si occupa esplicitamente di poesia e di musica nelle sue utopie politiche, e questo non avviene certamente, come a suo tempo ha sostenuto Popper, per una sua irresistibile tendenza «totalitaria», ma perché chiunque si occupi seriamente del Bene politico non può non accorgersi immediatamente della politicità indiretta delle forme di produzione e di consumo del prodotto artistico. Chi scrive ritiene da molti anni che per comprendere l'orientamento politico profondo di una persona, il sapere «per quale partito vota» sia quasi irrilevante, mentre è molto più significativo conoscere i suoi orientamenti artistici, musicali, letterari, eccetera.

Il modo di produzione capitalistico si distingue a nostro avviso per due fondamentali novità per quanto riguarda la produzione artistica (e non ci riferiamo ovviamente qui ai «generi» letterari, ma esclusivamente al rapporto generale fra l'arte e la società). In primo luogo, si ha finalmente un più deciso e consapevole isolamento del momento artistico dalle altre sfere di oggettivazione della cultura (e non è infatti un caso che quasi tutti siano d'accordo sul fatto che l'estetica nasce soltanto nel Settecento, mentre prima la riflessione appunto «estetica» è sempre incorporata in altre funzioni simboliche e religiose), e siamo di

fronte allora a quello che Habermas chiama la differenziazione irreversibile di arte, scienza e morale come caratteristica fondamentale della Modernità. In secondo luogo, si ha finalmente un mercato dell'arte vero e proprio, che non a caso si manifesta per la prima volta in modo articolato nel Settecento inglese, contemporaneamente ad altre manifestazioni tipiche della modernità stessa, come il giornalismo politico, il romanzo popolare, la letteratura di divulgazione scientifica, i caffè, le logge massoniche, la *privacy*, le buone maniere a tavola, l'attenzione verso l'infanzia e il legame fra matrimonio, innamoramento e attrazione sessuale fra coniugi. La «borghesia» precede qui il capitalismo, e quest'ultimo, una volta affermatosi, andrà avanti senza più bisogno della supervisione culturale della borghesia stessa.

L'arte trova nel Moderno un grande momento di affermazione, nonostante la deformazione indotta dalla sua commercializzazione, perché la natura di esperienza globale che la Modernità stessa assume viene incontro alle pretese totalizzanti dell'arte stessa. Abbiamo osservato nel paragrafo precedente che il carattere «lineare» della temporalità moderna permette di assegnare al presente un carattere «interstiziale» fra passato e futuro, in modo che vi sia un'omogeneità di scorrimento (da noi relazionata esplicitamente al processo di valorizzazione del capitale: che non deve essere economicisticamente ridotto a semplice denaro prestato o investito, ma deve essere inteso più complessivamente come totalità di un rapporto globale di riproduzione sociale), e che questa omogeneità apra simultaneamente al «prima» e al «dopo». È questa la ragione per cui il passatismo e il futurismo hanno la stessa radice psicologica e ontologica, a differenza di come molti pensano. Lo stesso sguardo che «valorizza» un passato ormai tramontato «anticipa» nei confronti di un futuro non ancora sorto. Il mecenatismo capitalistico, che ha scoperto i prodotti artistici come «beni-rifugio» e le mostre d'arte come ostentazione di potere sociale ben prima che i «marxisti» si chiarissero le idee sulla «specificità dell'estetico», lo ha del resto capito molto bene, e sponsorizza equamente gli Etruschi e Van Gogh. Se il tempo è lineare, sia il passato che il futuro sono valorizzabili, e qualunque «tombarolo» viterbese si

orienta meglio sul tema «arte e capitalismo», di quanto lo faccia un concorrente alla cattedra d'estetica all'università.

Il solo significato artistico di Modernità che riconosciamo è quello di Baudelaire: il sentimento di un *presente*, fragile, caduco, e non riscattabile da un ancoramento in un passato ormai irredimibile o da una proiezione in un futuro incerto. Questo presente non può essere «amministrato», perché l'amministrazione implica un inventario del passato e un preventivo del futuro. In proposito, consideriamo non casuale il fatto che le estetiche politicamente progressiste e rivoluzionarie abbiano sempre sistematicamente oscillato fra l'avanguardismo e il realismo socialista, che era poi a prima vista il contrario dell'avanguardismo, essendo un accademismo tematico e formale. Già a suo tempo il neoclassicismo sviluppò un paradigma basato sull'imitazione di un modello del passato, considerato come insuperabile. Allo stesso modo, l'avanguardia si esaurisce nella rincorsa di un modello del futuro. Da un punto di vista storico, l'avanguardia è un fenomeno relativamente limitato, e che si sviluppa fra il 1905 e il 1915 costruendo la propria estetica su un modello ideologico secondo il quale è dal futuro che si deve attendere la perfezione dell'arte. Come ha osservato acutamente Jean Clair, non è un caso che i due paesi in cui questa ideologia avanguardista si è affermata siano stati l'Italia e la Russia, entrambi in ritardo sul piano economico e industriale. Sia il futurismo in Italia che l'avvenirismo in Russia hanno voluto «risparmiare tempo», ed entrare direttamente nell'utopia del Novecento. Nel suo periodo d'oro, l'avanguardia si esprime filosoficamente in modo vandalico (Majakovskij: «bisogna bruciare i musei»; Marinetti: «bisogna distruggere Venezia»), sviluppa l'idea che l'arte nasca dal nulla («senza padre», diceva Picabia), propugna l'amnesia e il rifiuto di ogni tradizione e mestiere. Questo programma era in ogni caso difficilmente sostenibile a lungo, dal momento che Piero Manzoni può lanciare la «merda in scatola» e Matisse il cartone ritagliato e incollato, ma i loro successori non potranno che riprodurre indefinitamente queste «provocazioni anti-borghesi». Una volontà sfrenata di innovazione, nella sua ripetizione indefinita dello stesso atteggiamento esistenziale iconoclasta, finisce

con lo sfociare nella statica sterilità dell'accademismo. Una provocazione ripetuta mille volte è quanto di più «conservatore» ci si possa immaginare, e alla fine la provocazione si accademizza.

Chi scrive non intende procedere oltre con queste riflessioni, anche perché considera le uniche vere «avanguardie» gli impressionisti (le «avanguardie totali», dal momento che è disposto a riconoscere come «avanguardie parziali» anche gli espressionisti), e sa molto bene come questo modo di vedere le cose non sia accettato in sede di storia dell'arte contemporanea (ma lo è dalla «gente comune» — spesso erroneamente considerata «ignorante» — che invece ha decretato il successo degli impressionisti proprio sulla base del riconoscimento istintivo che «la realtà è proprio così»). All'inizio del Novecento le avanguardie non sono soltanto luoghi della sperimentazione formale e della iconoclastìa anti-borghese; esse sono un vero laboratorio antropologico della de-borghesizzazione simbolica del capitalismo, e della sua modernizzazione. In breve, lungi dall'essere in modo univoco quelle pratiche di trasformazione rivoluzionaria e anarco-comunista del mondo (come hanno creduto nel Novecento quasi tutti i progressisti) le avanguardie nel loro complesso hanno indicato, definito e ritagliato il tipo d'uomo più adatto alla forma di società contemporanea, che ha bisogno di un profilo antropologico in cui un soggetto disancorato è perennemente disponibile al cambiamento. Con questo, si badi bene, non vogliamo fare un discorso «estetico» o dire «che le avanguardie sono cattive». Non scherziamo. Il fatto che ormai le avanguardie primo-novecentesche siano «storiche» permette di trattarle come tratteremo il romanico, il gotico e il barocco. Si tratta di qualcosa di irrevocabilmente «passato», il cui «presente» (le trans-avanguardie, i neo-fauves, eccetera) domina la *lobby* internazionale del mercato capitalistico dell'arte.

Ma torniamo a Baudelaire. Baudelaire definisce il moderno come la percezione del presente nella sua singolarità, nella sua contingenza, con un rifiuto di ogni classicismo tendente ad eroicizzare la condizione umana. Nello stesso tempo, egli aggiunge, il moderno è solo una metà dell'arte; l'altra metà è l'eterno, l'immutabile. All'arte è essenziale, accanto al contingente, un ele-

mento fuori dal tempo, un modello atemporale, come una specie di classicismo della forma. Non vi è qui lo spazio per discutere più ampiamente questa concezione di Baudelaire. È interessante però che in essa vi sia il doppio rifiuto del tradizionalismo e del progressismo, unito al riscatto dell'interezza del presente. Questo è un punto di vista estetico, che però a nostro avviso è paradigmatico per un più generale punto di vista sociale e politico.

Il presente ha bisogno della memoria storica del passato, così come ha bisogno della speranza nell'anticipazione ideale del futuro. Né la memoria né la speranza, tuttavia, hanno bisogno del tradizionalismo e del futurismo. Un presente che sa viversi con misura, non sente il bisogno di liberarsi dei reperti archeologici del passato, che anzi incorpora armonicamente nel proprio paesaggio urbano, e non sente neppure il bisogno di consumare avidamente l'ambiente come se non ci fossero delle generazioni future che potrebbero desiderare di non ereditarlo inquinato. Su questo punto ha ragione Lukács: l'«eredità» non è soltanto una categoria del passato, ma è anche una categoria del futuro (noi riceviamo per trasmettere); ma noi non riceviamo progetti lasciati a metà da completare, così come non trasmettiamo ordini da eseguire (sarebbe il modo migliore per farci odiare dai nostri figli); noi riceviamo amore e dignità, e trasmettiamo amore e dignità, «materiali non deperibili», e soprattutto materiali flessibili e non vincolanti (non vi sarebbero infatti nel comunismo «libere individualità integrali» se queste individualità dovessero soltanto completare indefinitamente progetti già impostati da noi e segnati dalle nostre preferenze e idiosincrasie). Vi è qui una dialettica molto importante. Dosi massicce di stupefacenti ingerite per raggiungere il piacere portano infine al dolore. Dosi massicce di futurismo iconoclasta e di provocazioni anti-borghesi portano infine all'accademismo formalistico e al conservatorismo sociale dichiarato. Il Post-Moderno è uno dei frutti della velocizzazione futuristica del Moderno e della sua banalizzazione unidimensionale. In modo curiosamente analogo, il forte avanguardismo degli artisti sovietici degli anni Venti, la cui funzione distruttiva delle precedenti forme artistiche «borghesi» non può essere sottovalutata, aprì la strada al realismo socialista

degli anni Trenta (e questa non può essere soltanto colpa di Stalin, Zdanov e dell'estetica degli «ingegneri di anime»). Un mancato appuntamento estetico con la Modernità si è purtroppo unito ad un mancato appuntamento politico, che esamineremo nel prossimo paragrafo.

L'appuntamento mancato del comunismo con la Modernità

Giunti alla fine di questo primo capitolo siamo in grado di tirare provvisoriamente le fila del discorso svolto nei precedenti paragrafi, senza avere paura di ripetere cose parzialmente già dette. Ciò che conta, infatti, è «tenere bene strette» le cose che riteniamo necessarie, per passare poi alle analisi del Post-Moderno e della fine della storia.

Il comunismo storico novecentesco è stato certamente un fenomeno interno all'esperienza della modernità. Esso ha cercato di completare il progetto incompiuto dell'emancipazione universalistica borghese, e di rispondere all'esperienza globale di perdita del radicamento e della comunità con la proposta pratica di una nuova comunità militante e professante. In questo modo, esso ha dato una risposta storicamente determinata ad entrambe le dimensioni della modernità stessa. Se si capisce questo, cade ogni tentativo di connotare il comunismo come un fenomeno pre-moderno o come una manifestazione patologica della modernità stessa. Chi pensa questo, ritiene anche che il capitalismo sia l'unico luogo fisiologico di esistenza della modernità stessa, e che ogni «ricerca della comunità» sia un residuo nostalgico di un passato ormai definitivamente tramontato. La nostra preferenza per Anders rispetto ad Habermas, argomentata nei paragrafi precedenti, ha cercato di radicare la questione dell'inadeguatezza e dell'incompletezza della struttura antropologica dell'uomo moderno su una base a nostro avviso più solida di quanto lo sia la sostanziale accettazione habermasiana dell'orizzonte dell'attuale modernità capitalistica.

Nello stesso tempo, ci sembra che il comunismo storico novecentesco abbia nell'essenziale perduto il suo appuntamento con la modernità, e questo fatto, peraltro inevitabile, può essere tranquillamente portato come spiegazione filosoficamente adeguata del suo attuale tramonto (epocale? provvisorio? non si può ancora sapere). Abbiamo già notato che il fatto che il realismo socialista sia stato un accademismo tematico e formale non può essere in nessun caso visto come un incidente di percorso, un «ritardo» o un semplice frutto del conservatorismo dei burocrati, ma deve essere assolutamente segnalato come sintomo di un'incapacità più generale del movimento operaio di uscire da una esorcizzazione tranquillizzante ed edificante della strutturale inquietudine della modernità (speculare peraltro al futurismo delle avanguardie). Non ripetiamo qui cose già dette, ma ricordiamo soltanto che si tratta di una questione decisiva.

Nel prossimo capitolo, dedicato al Post-Moderno, noteremo ovviamente che il comunismo storico novecentesco è entrato in crisi quando dalla produzione prevalentemente rigida si è passati alla produzione prevalentemente flessibile (senza con questo proporre un'impossibile spiegazione monocausale del suo tramonto attuale). Per ora ci limiteremo a riassumere in quattro punti le modalità teoriche e pratiche del suo mancato appuntamento con la modernità, senza pretendere ovviamente di esaurire l'argomento.

In primo luogo, appare chiara la totale inadeguatezza della nozione di materialismo che la filosofia marxista ha coltivato per cento anni. Nel terzo capitolo della prima parte abbiamo già ampiamente rilevato che l'unica nozione filosoficamente plausibile di essere è quella di «essere sociale» (che è l'unica condizione per cui anche l'essere naturale venga percepito come totalità materiale possibile esterna all'uomo), e che questo essere non è altro che l'unità astratta del lavoro sociale complessivo. Il marxismo ha invece definito il materialismo come il riconoscimento gnoseologico dell'esistenza oggettiva, esterna alla coscienza, di una realtà naturale e sociale che si trattava di rispecchiare adeguatamente. La nostra interpretazione di Anders come pensatore cruciale della modernità ci ha invece portato a ritenere che la

tecnica e i processi sociali «esterni a noi» non siano affatto un «processo temporale» che si tratta di conoscere e di dominare, ma invece una «situazione complessiva» che richiede un intervento antropologico. L'uomo è antiquato per relazionarsi veramente con la tecnica di oggi. È questo il problema, non quello della «conoscenza» di un processo esterno a noi. Il problema della modernità è antropologico, non scientifico. Dire dunque che il materialismo è la teoria del Primato dell'Essere sul Pensiero, e di conseguenza della necessità di questo Pensiero di rispecchiarlo adeguatamente non è soltanto *un po'* fuorviante. È purtroppo *totalmente* fuorviante.

In secondo luogo, appare chiara la totale inadeguatezza della nozione di dialettica che la filosofia marxista ha coltivato per cento anni. Abbiamo già rilevato in precedenza che la dialettica è l'unità degli opposti in correlazione essenziale, e che ogni tentativo di interpretare la «sintesi degli opposti» come l'omogeneizzazione forzata dei diversi in un magma organicistico non è dialettica, ma nostalgia dell'unità indifferenziata della religione monoteistica. Siamo ora in grado di dire qualcosa di più. L'esperienza della modernità non permette la falsa sicurezza della sintesi organica degli individui in una comunità che li trascenda con la sua «espressività» globale. La concezione collettivistica del comunismo è una concezione pre-moderna del comunismo, e questo non soltanto perché comporta una sorta di impossibile «fine comunista della storia», ma perché si basa sulla negazione della frammentazione fluida dell'esperienza, sia intellettuale che percettiva, che il Moderno generalizza. Per decenni i manuali di materialismo storico e dialettico hanno suggerito ai loro lettori che il comunismo era la «sintesi degli opposti», che sintetizzava i conflitti insanabili del capitalismo pacificandoli in una nuova società solidale in cui l'amministrazione scientifica dello sviluppo produttivo avrebbe sostituito i contrasti di classe e di interessi. Ma se il «materialismo» non può essere il rispecchiamento dell'essere sociale che scorre progressivamente davanti a noi, la dialettica non può essere la sintesi organica che omogeneizza armonicamente gli opposti in una superiore stabilità. La forma antropologica della modernità è la libera individualità integrale,

che «consente» liberamente alla comunità comunista relazionandosi in modo comunista con altre individualità, senza alcuna attività «sintetica» da parte di istanze collettivistiche superiori.

In terzo luogo, ci sembra provata l'inadeguatezza strutturale della forma-partito comunista novecentesca a reggere al quotidiano sradicamento indotto dalla modernità stessa. Non neghiamo ovviamente i meriti storici della forma-partito stessa, che non riteniamo neppure del tutto obsoleta. In alcune circostanze e per ambiti limitati, la forma-partito continua a non essere inutile, in particolare fin quando non sarà *praticamente* superata nei fatti (e ovviamente non lo è ancora, se pensiamo che in questo momento la forma-partito non è criticata da nuove forme di agire politico comunista, ma dalla riproposizione ultracapitalistica di forme di democrazia plebiscitaria che si servono di sistemi elettoriali a base uninominale maggioritaria). Il fatto è che la forma-partito non appare, sulla lunga distanza, un luogo politico capace di adattamento e di innovazione alla dinamica mutevole della modernità stessa. La forma-partito si articola in strutture eternamente fisse, in gerarchie innumerevoli, ha bisogno di cellule, sezioni, comitati di zona, comitati cittadini, federazioni, comitati regionali, comitati centrali, comitati centrali di controllo, direzioni, ufficio politico, commissioni per la cultura, eccetera, strutture dove si annidano e prosperano lentezze burocratiche, resistenze, ideologie invecchiate, conflitti personalistici travestiti da contrapposizioni «ideali», duplicazioni asfissianti delle attività amministrative normali, eccetera. Una simile organizzazione, a nostro avviso, si corrompe necessariamente (e ripetiamo che consideriamo non casuale, ma assolutamente «tipico», il fatto che il paradigma supremo di questa forma organizzativa, il PCUS, abbia avuto come ultimo segretario Gorbaciov, un anticomunista cosciente, e come ultimo responsabile dell'ideologia Yakovlev, un antimarxista totale, di fronte a cui lo stesso Popper appare un «compagno di strada»). Il fatto che si corrompa, però, non è neppure in questa sede la questione più importante (abbiamo fatto già notare che ogni «classe» ha sempre la «burocrazia» che si merita). L'aspetto determinante sta nel fatto che la rigidità di questa struttura, adeguata per esigenze di moderniz-

zazione accelerata e di inquadramento amministrativo della popolazione, non può resistere alla dinamica fluida e disgregante che la modernità esercita verso le identità collettive, che esistono bensì, ma che non sono stabili e permanenti.

In quarto luogo, infine, la dinamica della modernità si è dimostrata incompatibile con il feticismo dello stato coltivato da più di cento anni dal movimento operaio, da quel «curioso progetto» (per usare l'azzeccata espressione di Alain Bihr) che proponeva al proletariato di «emanciparsi dal capitalismo attraverso lo Stato, emancipando lo Stato del capitalismo». Sul piano organizzativo ciò ha comportato una duplice conseguenza: da un lato la tendenza a modellare l'organizzazione del proletariato a immagine e somiglianza di quello stato che si intendeva conquistare (centralizzazione dell'azione, delega del potere, gerarchizzazione burocratica, mitizzazione dei vertici, eccetera); dall'altra l'ulteriore gerarchizzazione tra il livello organizzativo più vicino all'azione statale (il partito) e i livelli considerati inferiori (il sindacato e le organizzazioni cooperativistiche e mutualistiche). Le ragioni di questo «curioso progetto» sono ovviamente state numerose: il carattere impersonale dell'apparato dello stato e l'illusione di «neutralità» da esso generato; la forma parlamentare a democrazia rappresentativa assunta dagli stati moderni; la nazionalizzazione delle masse popolari attuata dai grandi stati borghesi e burocratici del tempo della seconda rivoluzione industriale guidata dalla Germania (e che produsse perciò fra l'altro anche il modello del partito socialdemocratico di massa); la funzione sempre maggiore esercitata dalla spesa pubblica e dallo stato assistenziale, che portò inevitabilmente gli operai a trasformarsi sempre più da «militanti» in «clienti», sia pure «paganti».

Un aspetto resta tuttavia decisivo (secondo l'analisi di Bihr, che qui condividiamo): l'affermarsi del modello produttivo e sociale fordista, basato su un peculiare «compromesso storico» (rinuncia all'anticapitalismo e al mantenimento di culture separate ed antagonistiche in cambio della sicurezza sociale, di un buon salario indiretto, di una stabile indicizzazione del salario diretto, e di una sostanziale «integrazione» operaia nel capi-

talismo). Questo modello è stato *produttivo* (massificazione della classe operaia, meccanizzazione spinta del processo di lavoro, dissolvimento delle vecchie culture operaie basate sul mestiere), *sociale* (scomparsa della produzione domestica e integrazione totale del consumo operaio nel rapporto salariale) e *politico* (parlamentarizzazione e sindacalizzazione del conflitto, entrambe sulla base dello stato nazionale), e la sua crisi attuale è appunto anch'essa *produttiva* (dalla fabbrica rigida e meccanizzata ad una nuova fabbrica fluida, flessibile, articolata), *sociale* (frammentazione sempre più spinta delle forme di reddito e segmentazione spinta del mercato del lavoro) e *politica* (destatualizzazione dell'economia e sua sempre più spinta transnazionalizzazione).

È questa la base immediata del passaggio apparente dal Moderno al Post-Moderno. Con il termine «apparente» non intendiamo naturalmente dire che questo passaggio è illusorio, e che perciò il Post-Moderno non esiste, ed è una invenzione degli intellettuali alla moda. Al contrario, il prossimo capitolo sarà dedicato proprio alla piena esistenza del Post-Moderno. Ciò che diremo non è probabilmente troppo originale, ma non è neppure ovvio e scontato. Se infatti la tradizione comunista ha avuto un mancato appuntamento con la modernità (per le quattro ragioni da noi sommariamente esposte in questo paragrafo), essa ha avuto una vera e propria rimozione della post-modernità. E se il mancato appuntamento e la rimozione sono cose teoricamente diverse, all'atto pratico risultano assolutamente eguali.

II
Definizione e dialettica del Post-Moderno

Post-Moderno o Postmoderno? È meglio scrivere questa parola con il trattino o no? Non è forse molto importante. Abbiamo scelto la prima variante dopo aver letto un'acuta osservazione dell'americano Dumm: «Il termine post-moderno è generalmente scritto senza il trattino. Io preferisco usare il trattino perché mi ricorda meglio che è improbabile che le aporie della modernità possano essere superate con la semplice asserzione linguistica che l'età moderna è finita». Il francese Meschonnic si esprime in modo analogo: «La modernità è la vita. È la facoltà del presente. È fatta di invenzioni del pensare, del sentire, del vedere, del capire, delle forme di vita. Ed è per questo che ci può essere un Post-Modernismo, ma non una post-modernità». È questa l'idea di fondo cui questo capitolo è ispirato.

La definizione di Post-Moderno

La definizione di Post-Moderno è inevitabilmente meno chiara e precisa di quella di Moderno, perché è derivata da quest'ultima, spesso in modo parassitario. Con uno sforzo di astrazione concettuale, diremo subito che il post-moderno è il futuro anteriore della modernità. Esso è un suo possibile futuro, perché indica le modalità di sviluppo integrale di qualcosa che deve ancora manifestare le sue intrinseche possibilità latenti; esso è anche anteriore, perché queste possibilità sono già potenzialmente esistenti fin dall'inizio, e la temporalità omogenea che scorre non fa altro che permettere loro di apparire alla visibilità di tutti (ed è per questo che abbiamo molto insistito nel capitolo precedente

sul tempo lineare del capitalismo, che è il fondamento unico di tutte le fasi della modernità, iniziale e avanzata).

Il futuro anteriore è il luogo della periodizzazione temporale, ed è per questo che la *definizione filosofica* di Post-Moderno coincide strettamente in ultima istanza con la sua periodizzazione storica. In questo paragrafo, utilizzeremo le proposte di periodizzazione di tre autori di lingua inglese, Jameson, Anderson e Harvey, che ci sembrano ad un tempo utili, corrette e pertinenti.

Fredric Jameson insiste molto sul fatto che il Post-Moderno è un fenomeno storico ineludibile, e non un'opinione sbagliata dei post-moderni. Più esattamente egli scrive che «... se il post-modernismo è un fenomeno storico, ogni tentativo di concettualizzarlo in termini morali o moralizzanti deve essere ritenuto categorialmente errato».

In quanto fenomeno storico, il Post-Moderno è per Jameson la logica culturale tipica del capitalismo avanzato *(late capitalism, Spätkapitalismus, capitalisme avancé)*. Tradurre è sempre un po' tradire, ma riteniamo che «capitalismo avanzato» sia meglio di «tardo capitalismo», per almeno due buone ragioni: il termine «avanzato» richiama l'idea di processi che manifestano in modo ampio e articolato, mentre il termine «tardo» può ingenerare l'idea fuorviante di qualcosa di vecchio, malato e prossimo alla fine imminente (illusione tradizionale del movimento operaio storico); il termine «avanzato» si adatta meglio alla nozione di modo di produzione capitalistico, che proponiamo di sostituire ogni qualvolta sia possibile alla ambigua nozione di capitalismo. Il capitalismo avanzato, a sua volta, è per Jameson un *terzo stadio* del capitalismo (nel linguaggio del marxista italiano La Grassa: una terza transizione capitalistica): Jameson ammette apertamente il proprio debito verso un libro di Ernest Mandel, ed è per questo che possiamo definire la sua proposta di periodizzazione come proposta Jameson-Mandel. In breve, essa è la seguente:

STADI DELLO SVILUPPO CAPITALISTICO	NORME CULTURALI EGEMONICHE	BASE TECNICA PREPONDERANTE
Capitalismo di libero mercato	Realismo	Vapore
Capitalismo monopolistico	Modernismo	Meccanica-elettricità
Capitalismo multinazionale dei consumi	Post-Modernismo	Energia atomica Nuove tecnologie

Il merito della periodizzazione Jameson-Mandel è a nostro avviso quella di mettere le basi per una trattazione strutturale del Post-Modernismo. In questo modo, si suggerisce di non farsi invischiare nell'interminabile *querelle* fra moderni e postmoderni, per studiare invece i modi concreti di funzionamento delle norme culturali «egemoniche» (ecco una bella parola gramsciana!) di uno stadio storico di un modo di produzione.

Perry Anderson riprende integralmente l'approccio alla Jameson-Mandel, sottolineando ancora di più la totale inutilità della categoria di «modernizzazione», categoria-feticcio per tutti i confusionari superficiali. Egli afferma che «... la storia del capitalismo deve essere *periodizzata*, e la sua traiettoria determinata ricostruita, se vogliamo raggiungere una sobria comprensione di che cosa vuole effettivamente dire "sviluppo" capitalistico. Il concetto di "modernizzazione" impedisce semplicemente tutto questo». Il fatto che esso venga continuamente usato «a sinistra» — aggiungiamo noi — è la prova filosofica provata del fatto che quest'ultima non è più per nulla il luogo di un'opposizione teorica al capitalismo, ma la sede di una crisi ormai senza uscite di una configurazione sociale obsoleta.

Anderson propone di collocare storicamente l'esaurimento del modernismo nei trent'anni che seguono il 1945 e la fine della seconda guerra mondiale, a causa della dislocazione storica di *tre* coordinate strutturali che avevano caratterizzato il periodo precedente. Il Moderno è per Anderson un campo culturale che si costituisce all'intersezione di *tre* determinanti decisive:

(a) la persistenza (fino alla fine dell'Ottocento) di pezzi interi degli *anciens régimes*, accompagnati dai loro canoni consacrati di produzione artistica. La codificazione di questi ultimi stabilisce una scala di valori culturali contro i quali il modernismo in-

sorge. In questo modo, l'esistenza di un *avversario comune* unifica le pratiche estetiche del modernismo nascente.

(b) il momento storico del modernismo nascente è quello della *seconda* rivoluzione industriale (telefono, radio, automobile, aereo, eccetera). L'immaginario sociale del modernismo è allora segnato in modo congenito dalle forme tecnologiche e dalle invenzioni di questa rivoluzione.

(c) la congiuntura storica del modernismo corrisponde a un diffuso sentimento di attesa di una rivoluzione sociale. La prossimità immaginativa della rivoluzione è intrattenuta da una tensione sociale che si manifesta attraverso conflitti di classe aspri e duri.

Secondo Anderson la crisi di queste tre coordinate è la premessa della possibile apparizione del post-moderno: sparizione dell'ordine agrario e semi-aristocratico, affermarsi massiccio del fordismo, esaurimento delle ondate di innovazione tecnologica della seconda rivoluzione industriale, sparizione della «palpabilità» della rivoluzione socialista. Ecco i testimoni eloquenti di questo trapasso d'epoca.

Secondo David Harvey, invece, il Moderno e il Post-Moderno sono correlati sostanzialmente «omogenei» e contemporanei di una dinamica unitaria del capitalismo. Harvey sostiene che «... le rivoluzioni profonde della sensibilità avvengono quando idee dominate e latenti in un determinato periodo diventano esplicite e dominanti in un altro», e che «la distinzione categoriale netta fra modernismo e postmodernismo sparisce, per essere rimpiazzata da un esame del *flusso* delle relazioni interne al capitalismo inteso come un tutto». In questa prospettiva, Harvey propone di considerare come dicotomia fondamentale, o meglio come polarità dominante, quella fra modernità rigida, o fordista, e postmodernità flessibile. Si hanno in questo modo numerosissime polarità, di cui qui segnaleremo alcune:

MODERNITÀ FORDISTA O RIGIDA	POST-MODERNITÀ FLESSIBILE
Potere dello stato-nazione	Potere finanziario multinazionale
Stato del benessere *(welfare)*	Neo-conservatorismo

Urbanizzazione metropolitana	Contro-urbanizzazione
Sindacalismo unitario	Individualismo corporativo
Riproduzione meccanica	Riproduzione elettronica
Industrializzazione	De-industrializzazione
Capitale produttivo	Capitale fittizio
Etica protestante del lavoro	Liberalizzazione del costume
Razionalità tecnico-scientifica	Differenzialismo
Rinnovamento urbano	Rivitalizzazione urbana
Paranoia	Schizofrenia
Dio Padre-materialità	Spirito Santo-immaterialità
Avanguardismo artistico	Commercializzazione artistica
Permanenza	Effimero
Fallico	Androgino
Produzione e originalità	Riproduzione e *pastiche*
Semantica	Retorica
Profondità	Superficie
Internazionalismo	Geo-politica
Tempo	Spazio

Abbiamo scelto *venti* polarità fra quelle segnalate da Harvey (in realtà ve ne sono molte di più), per indicare come vi sia qui un tentativo di stabilire un rapporto tra forme materiali e forme simboliche che possano caratterizzare la «condizione post-moderna» come orizzonte globale dell'esperienza. Fra queste venti polarità ne segnaliamo due, che sono a nostro avviso quelle decisive: quella fra rigido e flessibile, che correla il Post-Moderno alla produzione flessibile della terza rivoluzione industriale, e che suggerisce non certo la fine del taylorismo e del fordismo (che non sono affatto finiti: il taylorismo è incorporato pienamente nella nuova produzione flessibile, e il fordismo viene esportato fuori dalle metropoli diventando «fordismo periferico»), quanto la loro decadenza come fondamenti informatori della totalità sociale; quella fra tempo e spazio, che segnalano la fine delle grandi proiezioni temporali orientate (le «grandi narrazioni» di Lyotard), e la dispersione frammentata dell'esperienza che si spazializza sempre più in superfici «chiuse» (i nuovi quartieri dei ricchi difesi da cani e da poliziotti privati; il gusto

per il Medioevo e per l'incastellamento, di cui parleremo in un prossimo paragrafo; il nomadismo giovanile e i nuovi pellegrinaggi di gruppo in occasione dei concerti rock, eccetera).

Il merito di Harvey sta però a nostro avviso nel fatto che la stessa polarità fra rigido e flessibile è flessibilizzata, e fra le sue polarità non c'è un *prima* e un *dopo* (come ancora avviene in Jameson e in Anderson), ma una connessione dialettica simultanea. Ed ecco il modello androgino che viene imposto dai media nelle metropoli, mentre quello fallico prospera tuttora nei paesi oppressi dall'imperialismo; ecco la religione fondamentalista del Padre severo che continua a fiorire nel Terzo Mondo, come unica protesta possibile all'unificazione culturale capitalistica del mondo, mentre la religione liberalizzata dello Spirito Santo può fiorire in un mondo elettronico di simulazioni metropolitane; ecco, infine, l'invisibile permanenza del modo di produzione capitalistico che può travestirsi da perdita del fondamento, da effimero, da «pensiero debole», da esodo e da nomadismo metropolitani. Ed ecco allora il Post-Moderno: un'esperienza globale della fase attuale della modernità.

La teoria del Post-Moderno di Jean-François Lyotard

La teoria della postmodernità di Lyotard è a nostro avviso esemplare, come lo è quella di Habermas a proposito della modernità. La sua definizione di Post-Moderno è fulminante: «Semplificando all'estremo, si definisce "postmoderno" l'incredulità di fronte alle meta-narrazioni». E ancora: «L'era della trasgressione è terminata. Bisogna sostituire alla teoria critica una teoria ironica. Allora ci sarà forse una sola teoria fatale: la teoria come ironia oggettiva». La seconda affermazione è di Baudrillard, che ha avuto con Lyotard divergenze teoriche secondarie. Chi scrive ritiene invece che Lyotard e Baudrillard siano teoricamente complementari, e il secondo sia soltanto un «attore caratterista», adatto per rapide scene comiche, mentre il primo sia invece un «primo attore». Le due citazioni ci sembrano complementari, perché l'incredulità e l'ironia sono atteggiamenti an-

ch'essi complementari: non ci crediamo più, e per questo possiamo sorridere quando qualcuno cerca di raccontarci le sue storie.

Già, le sue storie. Negli anni Ottanta, scrivendo la sua dolorosa autobiografia, Althusser aveva già definito il materialismo (e dunque anche la filosofia, il marxismo e il comunismo) in questo modo: *ne pas (se) raconter des histoires*. Questa definizione, che accogliamo integralmente (anche se nella prima parte di questo saggio ne abbiamo proposta un'altra più sofisticata: la conoscenza della contraddittorietà dell'essere inteso come unità astratta del lavoro sociale complessivo), è anche una risposta alla sfida post-moderna. Althusser sembra avvertire che il comunismo non ha nessun bisogno di raccontar(si) delle storie, e che anzi avrebbe bisogno di lasciarsi al più presto alle spalle il periodo storico in cui è stato fondato su di esse. In opposizione a questo atteggiamento, Lyotard definisce la Modernità proprio nei termini di una generale legittimazione in base a «storie» *(récits)* del tutto infondate. Queste «storie», che d'ora in poi renderemo come «narrazioni», sono per l'appunto il tessuto di legittimazione e l'orizzonte di emancipazione che la post-modernità dissolve e lascia alle spalle. Nella formulazione del post-moderno italiano Vattimo (che utilizza una terminologia filosofica tedesca anziché francese) la post-modernità non «supera» la Modernità (la pretesa di «superare» è ancora troppo dialettica e moderna) ma la «lascia perdere» (non più *Überwindung*, dunque, ma soltanto *Verwindung*).

Lyotard distingue acutamente fra le Grandi Narrazioni moderne e quelle delle società tradizionali, a suo avviso mitologiche, perché basate su una Origine e non su un Fine da realizzare (sfugge a Lyotard — che non ha mai voluto imparare la lezione di Althusser — che Origine e Fine sono la stessa cosa, e che risulta filosoficamente inconsistente distinguere fra legittimazioni filosofiche tradizionali in base al Mito dell'Origine e legittimazioni filosofiche moderne in base alla Promessa del Fine). Le Grandi Narrazioni moderne (la cui reazione di incredulità costituisce il Post-Moderno) sono nell'essenziale *cinque*:

(a) *Grande Narrazione Cristiana* (redenzione dal peccato ori-

ginale attraverso l'incarnazione divina in una persona divino-umana).

(b) *Grande Narrazione Illuminista* (emancipazione dall'ignoranza, dai pregiudizi e dalla servitù attraverso l'egualitarismo, l'istruzione e il buon uso della ragione).

(c) *Grande Narrazione Speculativa* (realizzazione dell'Idea Universale attraverso la dialettica storica del concreto).

(d) *Grande Narrazione Capitalistica* (emancipazione umana attraverso lo sviluppo economico, tecnico e industriale).

(e) *Grande Narrazione Marxista* (emancipazione dall'alienazione e dallo sfruttamento di classe attraverso la socializzazione del lavoro e l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione e di scambio).

Lyotard sa molto bene che queste cinque Grandi Narrazioni non hanno lo stesso statuto teorico e pratico. Per esempio, la Grande Narrazione Marxista si basa su di una fortissima legittimazione ideologica, mentre quella capitalistica non ha un «discorso che fondi la propria verità», e lo sostituisce con l'«iniziativa». Il capitale prende l'iniziativa, si dimostra efficiente, e vince non certo sulla base di discorsi morali (che riserva agli allocchi che prendono sul serio la «libertà» della sua opinione pubblica, in realtà manipolatissima), quanto sulla base della propria «performatività», cioè efficienza.

Da un punto di vista filosofico, la classificazione di Lyotard è il frutto di una sapiente operazione di eclettismo. In primo luogo, egli considera «falsificata» la Grande Narrazione Illuministica con l'esempio di Auschwitz, questo campo di sterminio reso possibile proprio dalla modernizzazione tecnologica e sociale (e si ha qui la ripresa delle tesi sulla «modernità» dell'Olocausto di Bauman e sulla dialettica dell'Illuminismo di Horkheimer e Adorno). In secondo luogo, egli considera Hegel il massimo sostenitore della Grande Narrazione Speculativa, e questa è esattamente anche l'opinione di Habermas, con la differenza che Lyotard ci sembra molto più conseguente del tedesco: Lyotard, essendo un post-moderno e non un moderno, respinge Hegel; Habermas, che vuole essere moderno, riconosce che Hegel è il massimo teorico della modernità, e poi definisce la modernità

stessa in termini normativi e trascendentali, cioè kantiani. In terzo luogo, egli connota molto acutamente la Grande Narrazione Cristiana in termini di «redenzione» e non solo di «credenza», mostrando di conoscere la specificità del monoteismo occidentale molto meglio di tanti «praticanti» filistei, che ritengono che Dio si sia incarnato in Gesù solo per permettere loro una sopravvivenza spettrale dopo la morte (come se la religione degli antichi egizi non fosse già più che sufficiente per questo). In quarto luogo, egli individua il cuore del marxismo nell'equazione proletariato-comunismo, e difatti lo vede «falsificato» dal fatto che i proletari empirici mostrano con i fatti di non volere il comunismo (e Lyotard fa gli esempi di Berlino 1953, Budapest 1956 e Varsavia 1980). È interessante che, anche in questo caso, Lyotard finisca con il definire il marxismo nello stesso modo con cui lo definisce Habermas (marxismo-teoria di un Soggetto socialmente unitario), e dunque con il falsificarlo nello stesso modo con cui lo falsifica il suo *alter ego* moderno. Ma su questo punto, a nostro avviso decisivo, torneremo ampiamente nel prossimo capitolo.

La teoria di Lyotard si configura di fatto come una teoria della fine della storia, ma noi non la esamineremo sotto questo punto di vista. È invece importante capire che, nonostante alcuni vizi filosofici nella struttura (ad esempio — non possiamo fare a meno di ripeterlo — l'incredibile incomprensione del fatto che non esistono due miti distinti, dell'Origine e del Fine, ma un mito unico), questa teoria è molto acuta e intelligente, e si sarebbe dovuto cogliere l'occasione, se fosse ancora esistita una comunità filosofica di studiosi marxisti, per una riformulazione teorica radicale della teoria comunista di riferimento. In realtà, questa occasione non fu colta, per il fatto che la stessa teoria di Lyotard non era altro che una manifestazione sofisticata della «dissoluzione interna» del marxismo occidentale, nella sua forma «parigina», che era nello stesso tempo la forma storicamente egemone. È questo un punto di importanza decisiva.

La genesi parigina della filosofia post-moderna: un'eresia marxista radicale

Il Post-Moderno è un fenomeno internazionale, e la sua comprensione presuppone un'adeguata periodizzazione del capitalismo. Chi scrive accetta dunque i suggerimenti metodologici di Jameson, Anderson e Harvey, e rifiuta invece la metafisica post-moderna di Lyotard. Nello stesso tempo, riteniamo che la natura non solo francese, ma addirittura parigina, della filosofia post-moderna debba essere sottolineata. Una città non è soltanto un insieme di case, strade, quartieri, scuole e musei. Una città è anche il luogo di una comunità culturale e politica che influenza indirettamente le elaborazioni apparentemente più de-territorializzate.

Prendiamo ad esempio Barcellona negli anni Sessanta e Settanta. Il franchismo stava lentamente cambiando pelle all'interno della cauta modernizzazione tecnocratica gestita dall'*Opus Dei*. La Spagna usciva gradatamente dal clima di contrapposizione frontale tra fascismo e antifascismo che aveva trasformato la guerra civile spagnola del 1936-39 in uno scontro culturale e sociale tra visioni del mondo inconciliabili. Nelle librerie «di sinistra» cominciavano a comparire testi di filosofia marxista avidamente letti e discussi. La gioventù «di sinistra» spagnola cercava di vivere contemporaneamente la modernizzazione del costume familiare e sessuale e l'utopia comunista rivoluzionaria (certo, questo avveniva dovunque, ma in Spagna questa compresenza assumeva un carattere particolare, tenuto conto del fascismo ancora al potere nello stato). Il marxismo italiano del PCI di Togliatti, Longo e Berlinguer era avidamente recepito come il fronte più avanzato del pensiero mondiale, senza capire che non si trattava della mitica conciliazione fra comunismo e libertà (e chi la rifiuterebbe, se conoscesse la formula?), ma dell'ideologia di integrazione in un sistema partitico e consociativo. Alla fine, la *movida* e il nazionalismo catalano vinsero contro la presa del Palazzo d'Inverno.

Prendiamo Atene in quegli stessi anni. Anche lì, come in Spagna, la gioventù cercava un'uscita dal clima della guerra civile e

della repressione. Musica, socialità, impegno politico, culturale e morale giganteschi. Chi ha conosciuto l'Atene degli anni Sessanta sa che cosa significa una cultura giovanile di opposizione schiacciata da un colpo di stato fascista (il 1967 dei colonnelli greci). Quando la democrazia fu restaurata, nel 1974, il popolo greco trovò progressivamente nel populismo una sua via verso l'affermazione dei suoi diritti nazionali e sociali, pagando il prezzo della corruzione e della modernizzazione superficiale e stracciona che il populismo fa purtroppo pagare come prezzo per i suoi servizi. Nello stesso tempo gli intellettuali comunisti greci, che sono forse il gruppo sociale più cosmopolita che esista al mondo (gli studi nelle università straniere sono l'eccezione in Italia, e la norma in Grecia), diedero luogo ad una discussione sul marxismo ampia ed articolata, in cui eurocomunisti, filosovietici, eretici vari, sfoderarono fino in fondo i loro argomenti. Alla fine, l'incontro fra intellettuali e popolo non avvenne, e una grande occasione fu persa per l'intera cultura greca.

Prendiamo infine Torino. In questa città, che vide negli anni Venti l'attività politica e culturale di Gramsci e di Gobetti, si contrappongono come in nessun'altra città europea una Borghesia e un Proletariato. Chi scrive continua a non ritenere casuale che a Torino si sia manifestato quasi simultaneamente l'universalismo borghese liberaldemocratico di Norberto Bobbio e l'operaismo conseguente di Raniero Panzieri. In effetti, chi crede che la storia sia un processo in cui si affrontano due soggetti collettivi globali, la Borghesia (o l'Industria) e il Proletariato (o la Classe Operaia), dovrebbe conoscere Torino e la sua cultura. Da questa contrapposizione, che a Torino è anche architettonica e visiva (Torino è una *company town* e una *factory town*, e nello stesso tempo ha l'arredo urbano più borghese e nobiliare d'Italia), molti hanno desunto che per strappare l'egemonia alla Borghesia il Proletariato debba diventare più bravo di lei, e che dunque, così come il Capitalismo è la civiltà della Borghesia (Agnelli, la FIAT, eccetera), analogamente il Socialismo sarà la civiltà del Proletariato (l'operaio produttore di Gramsci, l'operaio massa di Panzieri, eccetera). Chi scrive ritiene di aver imparato a Torino che questa prospettiva è falsa e illu-

soria, e che né la Borghesia né il Proletariato sono e possono essere classi universali, trattandosi soltanto (in particolare nella forma torinese, economicistica e sociologistica fino al ridicolo) di specificazioni dell'unico orizzonte del modo di produzione capitalistico. Resta comunque il fatto che Torino è anche una «città filosofica», e non solo un insieme di fabbriche, monumenti, parchi signorili, ville dei ricchi in collina.

Dall'inizio degli anni Cinquanta alla fine degli anni Settanta (e dunque per un periodo relativamente lungo, trent'anni circa) Parigi è stata la capitale mondiale del «marxismo occidentale», del marxismo cioè che cercava un suo profilo teorico coerente indipendentemente dall'ortodossia del marxismo-leninismo e del materialismo dialettico. Negli anni Venti e Trenta questa funzione era stata esercitata da Vienna e da Berlino, e in questo è da vedere a nostro avviso il ruolo determinante della tradizione ideologica e culturale della Seconda Internazionale, in cui la lingua tedesca era egemone (mentre negli stessi anni, a Parigi, continuava la tradizione populistica, anarcosindacalista e radicale del socialismo francese). Dopo la seconda guerra mondiale Vienna e Berlino diventano città occupate, fronti della guerra fredda, frontiere economiche e poliziesche in cui si contrappongono direttamente USA e URSS, mentre Parigi riprende la sua funzione tradizionale di capitale culturale cosmopolitica, in cui la filosofia e le scienze sociali, che pure in essa hanno un alto grado di istituzionalizzazione universitaria, continuano a presentare una forte dimensione di espressività politica. A Parigi non sono solo fisicamente presenti Sartre e Garaudy, Althusser e Sève, Bettelheim e Naville, Goldmann e Godelier: vi è anche un'inaudita concentrazione di studiosi di tutte le parti del mondo, la compresenza conflittuale del marxismo «ortodosso» del PCF e di tutti gli altri marxismi eretici, una cultura religiosa attiva e militante, la presenza visibile e massiccia del mondo arabo, dell'Africa nera, dell'Asia Sudorientale, dell'America Latina. Vi sono, in breve, tutte le condizioni riunite per la formazione di una comunità intellettuale vasta e articolata, in cui i temi del comunismo possano essere ripensati fino in fondo.

Secondo Jameson, «gli anni Sessanta ci hanno lasciato in ere-

dità un grande dibattito teorico. La grande scoperta che emerse allora, e che proviene anche in parte da Marcuse, è che noi vedremo svilupparsi le forze di resistenza al capitalismo non dalla *crisi* del capitale, ma dalla sua *riuscita*». Come è noto, Marcuse fu attivo in California e a Berlino, non a Parigi. Ma è a Parigi che la scoperta dei *Grundrisse* di Marx ebbe forse la maggiore forza d'impatto. È infatti un profondo errore, teorico prima ancora che storiografico, pensare che il cosiddetto *gauchisme*, cioè l'estremismo politico marxista, sia interpretabile esclusivamente in termini di «radicalizzazione» dello *stesso* paradigma sostenuto dalle ali più «moderate» del movimento operaio. Il *gauchisme*, a nostro avviso, non è infatti (o non è soltanto) l'«estrema sinistra» di una «sinistra» definibile in termini spaziali come la continuità di un segmento lineare orientato. Il *gauchisme* è un'*altra* sinistra, che contiene in sé potenzialmente germi di sviluppo dialettico del tutto imprevedibili da parte di chi lo vuole interpretare nei termini invecchiati della dicotomia riformisti/rivoluzionari (per cui i riformisti volevano le stesse cose dei rivoluzionari, ma erano più pazienti e realisti di questi ultimi, e mentre questi ultimi le volevano ottenere in fretta con la violenza, i primi erano disposti ad aspettare la lenta opera del tempo). Parigi è la sede geografica del *gauchisme*, e non è un caso che il maggio 1968 abbia visto a Parigi la massima espressione sociale possibile del *gauchisme* stesso (e anche la sua sconfitta, ma questo non è di per sé un argomento; anche la Comune del 1871 fu sconfitta, senza che la sua sconfitta sia un argomento per liquidarla sprezzantemente). A differenza di Torino, a Parigi non esiste una contrapposizione sociale fra Borghesia e Proletariato, in cui la prima si identifichi con il principio dell'Industria e della Fabbrica e il secondo con il principio della Classe Operaia e del Partito-Sindacato. A Parigi gli intellettuali sono una comunità talmente vasta e ben organizzata da poter coltivare l'illusione di autonomia nella produzione della cultura e dell'ideologia. Detto in altri termini: perché l'intera Realtà possa apparire alla coscienza come un'Idea, bisogna che il supporto materiale delle idee, gli intellettuali, siano un dato corposo dell'esperienza, così che la realtà stessa possa apparire come un prodotto stesso dell'idea (solo in una città come Parigi poteva nascere la

concezione althusseriana del primato della «pratica teorica», cioè del pensiero come tale). A Parigi gli intellettuali fanno inoltre parte di una comunità integralmente cosmopolitica, in cui la lingua francese gioca lo stesso ruolo del greco nelle metropoli semitiche come Antiochia o Seleucia; a Torino si vive fra gli italiani, ad Atene fra i greci, a Madrid fra gli spagnoli. A Parigi, invece, vi sono le condizioni per una generalizzazione universalistica dell'esperienza che può proiettarsi idealmente come esperienza globale del presente storico. In breve: se Baudelaire ha potuto fare a Parigi l'esperienza ottocentesca della Modernità, non possiamo negare il diritto a Lyotard di aver fatto a Parigi l'esperienza novecentesca della Post-Modernità.

Il disincanto post-moderno di Baudrillard e di Lyotard rappresenta l'esito finale di una pratica estremistica della Modernità, quella che ne prende sul serio due dimensioni strutturali: da un lato, le tesi marxiane della positività della socializzazione capitalistica della tecnologia e delle forze produttive (l'«anticamera del comunismo»), insieme con la fiducia nelle capacità rivoluzionarie del proletariato organizzato in «consigli» e non manipolato da un partito; dall'altro, le tesi surrealiste sul «cambiare la vita», trasformare integralmente la quotidianità, rifiutare la duplicazione fra realtà ed immagine, riappropriarsi di ciò che ci è stato alienato. Si tratta di due dimensioni costitutive del *gauchisme* storico francese, non tanto quello caricaturale della *Chinoise* di Godard, quanto quello di *Socialisme ou Barbarie* e dell'*Internationale Situationniste*: da un lato, l'operaismo classico, che riduce la rivoluzione comunista ad autoattività operaia rivoluzionaria in presenza di una crisi capitalistica nata dalla circolazione e dalla caduta del saggio di profitto; dall'altro, il situazionismo, questo erede del surrealismo, che estende la nozione di capitale all'intero mondo della simulazione, dell'immagine, della manipolazione globale del mondo della vita. Baudrillard e Lyotard si sono formati alla scuola di Lefebvre, dell'Internazionale Situazionista (Debord, Vaneigem) e di *Socialisme ou Barbarie*, questa compresenza fra il marxismo più vecchio, tradizionale e ortodosso (il cui paradigma abbiamo disegnato nella prima parte di questo saggio: rivoluzionarietà della classe operaia,

socializzazione capitalista delle forze produttive come anticamera del comunismo, esaudimento dei bisogni radicali fuori dal mercato e contro lo stato), e il surrealismo più avanguardistico e spregiudicato. Un simile amalgama è parigino nella sua più profonda essenza, e lo è appunto perché esercita nei confronti della tradizione del marxismo occidentale la stessa funzione dissolutoria esercitata da Heidegger nei confronti dell'intera metafisica occidentale dell'Essere inteso come presenza.

Su di un piano storico, non bisogna dimenticare che la teoria post-moderna di Lyotard non è il *primo* tentativo parigino di dissoluzione del marxismo occidentale, ma il *secondo*; il primo tentativo, che precede il post-moderno lyotardiano di soli due o tre anni, è quello dei *nouveaux philosophes*, la prima scuola filosofica del mondo «lanciata» dalla pubblicità come le saponette e i deodoranti. A distanza di meno di vent'anni, la scuola parigina dei *nouveaux philosophes* appare ad un tempo grottesca e profetica: grottesca per la miseria e la dozzinalità del suo livello teorico, profetica per essere riuscita ad imporre il tema della «dissidenza» del Singolo contro il Potere come la chiave ermeneutica fondamentale per la comprensione del Novecento. I *Nouveaux Philosophes* riciclavano con stile oracolare e con retorica maldestra i classici temi del totalitarismo della Arendt, della critica alla dialettica e alla «società chiusa» di Popper, e della trasformazione dell'umanesimo in terrore di Merleau-Ponty (a sua volta presa dalla critica hegeliana di Robespierre e del giacobinismo), e ripresentavano il tutto in una svelta confezione da supermercato: il comunismo è totalitarismo, Stalin è stato peggio di Hitler, i *gulag* comunisti sono stati come Auschwitz, Marx è alla base di tutto questo, con la sua prometeica pretesa di sapere che cos'è la storia e in che direzione essa si dirige; abbasso il comunismo, viva la libertà; abbasso il socialismo, viva il capitalismo!

La frittata dei *nouveaux philosphes* poteva andare bene per le gite aziendali del nuovo ceto medio capitalistico culturalmente indifeso e depresso, ma risultava effettivamente immangiabile per chiunque avesse un minimo di cultura e di sensibilità storica e filosofica. Non è dunque un caso che la meteora dei *nouveaux philosophes* durasse l'*espace d'un matin*, e venisse sostituita

dalla ben più intelligente e articolata sintesi lyotardiana. In essa non c'era la pretesa di fondare una nuova filosofia della militanza (nel caso dei *nouveaux philosophes*, della militanza anticomunista), ma veniva apertamente esibita la speranza di un mondo in cui non ci fosse neppure più bisogno di anti-comunismo, essendosi il comunismo stesso dissolto come progetto unitario. Il lettore non si lasci fuorviare dal fatto che Lyotard enumeri *cinque* diverse Grandi Narrazioni; è *una sola* la grande narrazione che Lyotard desidera realmente falsificare, ed è quella comunista e marxista. Ciò avviene perché una parte della comunità intellettuale parigina aveva verificato l'obsolescenza irrimediabile del proprio precedente paradigma comunista (operaismo+situazionismo), aveva interpretato il Maggio 1968 come falsificazione definitiva di esso e aveva conseguentemente celebrato unitariamente i funerali del comunismo e della modernità. Per cancellare meglio le tracce, Lyotard le confonde. Per tagliare l'albero, brucia l'intera foresta. Per ammazzare il padre, uccide tutti gli adulti.

Post-Moderno, medievalismo e cultura di destra

A fianco dell'aspetto principale, costituito dall'autodissoluzione della critica radicale agli esiti storici del socialismo condotta dalle varianti parigine dell'operaismo e del situazionismo, il Post-Moderno presenta anche un aspetto secondario, costituito da una ricezione parziale di alcuni temi tradizionalmente diffusi dalla cultura di destra europea (tedesca in particolare). Questi temi sono numerosi, ma si possono tranquillamente compendiare in due: gerarchia e comunità.

La cultura di destra è stata a nostro avviso qualcosa di estremamente ricco e importante, di gran lunga superiore alla confusa nebulosa definibile come «cultura di sinistra». Ci si intenda bene. Nella riforma semantica che proponiamo in questo saggio, la teoria marxiana del modo di produzione capitalistico *non* è in nessun modo «cultura di sinistra», perché non si basa su pregiudizi operaistici, organicismi populistici, illusioni progressistiche, presunzioni snobistiche, e altri ingredienti di questo tipo.

La cultura di destra è ovviamente un coacervo di pregiudizi, menzogne storiografiche, oscurità oracolari, eccetera. Nello stesso tempo, essa è il luogo di elaborazione sistematica di due nozioni che sono indubbiamente *peggiori* di quelle comuniste che noi proponiamo (e che restano sempre e soltanto due: modo di produzione e libera individualità integrale), ma che risultano invece *migliori* di gran parte della *vulgata* progressista. Per dirla ancora con Althusser: la destra racconta spesso meno «storie» della sinistra, e dal momento che il materialismo consiste nel non raccontar(si) delle storie, essa è più materialista. Con questi parziali riconoscimenti, non intendiamo certamente aderire alla critica tradizionalista alla modernità (perché è *questa* la cultura di destra, una critica tradizionalista alla modernità; la retorica elettorale della destra parlamentare delle moderne oligarchie di ricchi chiamate erroneamente democrazie non è per noi «cultura di destra», ma semplicemente «cultura capitalistica»), cui questo saggio intende frontalmente contrapporsi. Intendiamo semplicemente ripetere che la cultura di destra sviluppa sistematicamente, con paranoica consequenzialità, i due temi della gerarchia e della comunità, temi che essa sa molto bene rappresentare il tallone d'Achille dei capitalismi e dei comunismi «normali».

Il principio della gerarchia si oppone frontalmente al principio dell'eguaglianza, e nello stesso tempo ambisce interpretare meglio di questo il principio della giustizia. Dal momento che gli uomini sono diseguali per virtù e capacità, la giustizia vorrebbe che questa diseguaglianza fosse anche sancita da una gerarchia: è questo il tema ossessivo della cultura di destra. L'unica diseguaglianza giusta è quella che si basa sui meriti individuali e non sui privilegi di gruppo, e l'unica diseguaglianza tollerabile è quella moderatissima che attiene a beni e servizi superflui: è questa la risposta tradizionale della cultura di sinistra. In realtà, se si passa dal piano ideale, filosofico, al piano pratico, storico, si vedrà facilmente che la cultura capitalistica ha sempre legittimato la diseguaglianza sulla base del successo *economico* differenziato, e la cultura di sinistra l'ha sempre legittimata sulla base dell'appartenenza *politica* al partito-stato al potere: capitalisti e burocrati hanno dato luogo a classi privilegiate percepite dal resto

della popolazione come qualcosa che era a loro contrapposto («loro» e «noi»). La cultura di destra ha dunque sempre avuto modo di coltivare l'ideale della vera «diseguaglianza giusta», rintracciandola in una sorta di gerarchia ideale, non necessariamente politico-sociale (ed è questa, a nostro avviso, una delle ragioni del successo di Nietzsche presso ambienti non etichettabili come fascisti *tout court*).

Il principio della comunità si oppone frontalmente al principio dell'individualismo capitalistico. Su di esso è possibile fondare una solidarietà organica, che non ha bisogno di nessuna legittimazione razionalistica (ed ecco perché la cultura di destra ritiene di trovare nella razza, nel sangue e nella nazione principi più solidi del contrattualismo universalistico). Il principio della comunità risponde evidentemente a necessità ben radicate nella struttura istintuale della natura umana, che è profondamente sociale ed autoriflessiva nella sua più profonda essenza, se persino il capitalismo più individualistico è costretto a tenerne conto nell'organizzazione della sua quotidianità (e si pensi agli USA, in cui l'esistenza della comunità è molto più radicata e solida di quanto non lo sia nella stessa Europa). La comunità e la gerarchia, unite insieme, danno luogo a una società basata su comunità gerarchizzate fra loro e gerarchizzate anche al loro interno.

Il Medioevo è il luogo immaginario ideale in cui si incontrano le culture della nuova destra e del post-moderno. Questo non avviene naturalmente per caso, dal momento che il Post-Moderno nasce sulla base di un disincanto nei confronti dei valori moderni in quanto tali, e questo disincanto rilegittima automaticamente il mondo culturale pre-moderno nel suo complesso. Ma il Pre-Moderno occidentale è il Medioevo, in cui erano presenti insieme gerarchia e comunità. Per nascere, la modernità era certo stata costretta a delegittimarlo, e a rivelare il carattere infondato delle sue pretese (il diritto divino dei re, la nobiltà di sangue e di suolo, l'intolleranza religiosa, eccetera), ma il Medioevo aveva continuato a vivere sotterraneamente nell'immaginario collettivo, anche perché due tra le più importanti forme di cultura popolare, l'agiografia e la fiaba, avevano assunto la loro dimensione presente proprio nel Medioevo stesso, ed erano riuscite a so-

pravvivere allo stesso sviluppo del romanzo borghese moderno. La scuola storica francese delle *Annales* lo aveva legittimato anche a livello colto, distruggendo le semplificate liquidazioni tipiche dei momenti più trionfali del progressismo moderno.

Medioevo e Post-Moderno sono fatti per capirsi, intendersi e amarsi. I giapponesi fanno convivere l'intelligenza artificiale con i samurai. La cinematografia hollywoodiana immagina le guerre stellari di un futuro da fantascienza come guerre tra feudatari armati con ordigni atomici. Il papa polacco Wojtyla fa convivere l'uso delle comunicazioni di massa con il mantenimento integrale dell'impianto teorico del tomismo aristotelico. Alle soglie del Duemila, sotto le spoglie dell'integralismo di Khomeiny e del nazionalismo di Saddam, l'Islam si ripresenta sotto la forma degli «infedeli«, del nemico irriducibile dell'Occidente. La paura dell'AIDS si manifesta nell'immaginario come la paura di una peste mandata certamente da Dio per i nostri peccati, ma facilitata anche da untori da punire e segregare. Da *Terminator* a *Blade Runner*, i film che vediamo parlano di un Medievo tecnologico, dove i rapporti sociali sono quelli del feudalesimo, dal buffone di corte, allo scudiero, al nobile, al mago. I videogiochi da computer si situano in universi medievali. Se oggi il manager nipponico è il samurai della finanza e della tecnologia, in Occidente si fa strada l'idea che i finanzieri e gli industriali siano i nuovi cavalieri di ventura, i nuovi principi del Rinascimento, con un'immagine di grandi potentati aristocratici in lotta fra di loro (e basti leggere i giornali finanziari sotto l'aspetto delle immagini letterarie). Il successo internazionale del romanzo di Umberto Eco, *Il Nome della Rosa*, è anche dovuto a questo grande ritorno del Medioevo che ha accompagnato la fioritura dell'estetica post-moderna e della nostalgia per nuove gerarchie e nuove comunità che, in mancanza di una vera capacità di innovazione, non possono che riprodurre le vecchie gerarchie e le vecchie comunità. La gente cerca sicurezza e calore? Il Post-Moderno le dà questa sicurezza e questo calore, ma non può farlo che attraverso il lancio di nuove figure carismatiche e la proposta di nuovi ghetti e di nuovi conventi. Allo smantellamento dell'anonimato universalistico dello «stato sociale» e della sua assi-

stenza generalizzata si sostituisce la ricerca di nuove corporazioni «comunitarie» in cui la solidarietà sia selettiva, ma anche «personalizzata». Una nuova retorica della «convivialità», della «prossimità», dell'agire *friendly* («amichevole») nasconde a malapena che si sta legittimando l'abbandono di qualunque progetto emancipatorio generale.

Questo Medioevo naturalmente è del tutto fasullo e immaginario. Purtroppo, non è questo il problema. Anche l'Antichità Classica di Robespierre era immaginaria, ma l'evocazione dei Gracchi serviva a legittimare la repubblica giacobina e la riforma agraria. In questo caso, il Medioevo è la metafora della feudalizzazione progressiva del capitalismo, il fatto che il grande incremento tecnologico e produttivo avviene nella forma dell'«incastellamento» dei complessi industriali e finanziari, e che il senso della storia comincia ad assumere la veste inquietante dell'Apocalisse piuttosto di quello rassicurante di un annuncio di liberazione. Nel prossimo capitolo, dedicato al tema della fine della storia, faremo naturalmente rilevare che l'esito apocalittico è una delle varianti principali delle concezioni della temporalità, e non bisogna pertanto stupirsene troppo. L'attuale moda medioevalistica, con i suoi effetti simbolici di «scomparsa del futuro», è indubbiamente però una caratteristica del Post-Moderno» e ad esso si accompagna strettamente. Il disgusto e la delusione verso la politica, prodotti dalla sinergia incrociata della sua irrilevanza riformatrice e della corruzione ormai oscenamente intollerabile delle sue manifestazioni quotidiane, hanno indubbiamente contribuito a rilegittimare un'immagine medioevale di «cavalieri di ventura» che scendono in campo contro i «draghi», e che vivono in un castello da adulti e in un convento da vecchi.

Il Medioevo, questo Pre-Moderno che oggi è tanto vezzeggiato dal Post-Moderno, è in realtà l'esito più probabile di un Moderno che ha voluto rinunciare al comunismo come suo progetto possibile. Il capitalismo cinquecentesco, spinto dalla necessità di una accumulazione primitiva del capitale, trovò nella teoria calvinista dell'ascesi una profonda molla ideologica. E, in effetti, se i primi capitalisti avessero scelto la strada del lusso e dell'o-

stentazione delle ricchezze, non avrebbe mai potuto compiersi il «miracolo» dell'accumulazione. Ma oggi i capitalisti si trovano in una ben diversa situazione produttiva, e non è allora un caso che anche la loro estetica dello spreco e dell'ostentazione degli *status symbols* si orienti verso modalità neo-feudali e neo-signorili (in proposito, è interessante che in un paese apparentemente tanto «repubblicano» come gli USA la simbologia sia invece spesso scopertamente monarchica e pre-moderna). Si dirà che il capitalismo è innovazione mentre il feudalesimo è stagnazione, e che dunque il medievalismo non può essere una caratteristica stabile di esso, ma soltanto una moda congiunturale legata al clima di recessione, deindustrializzazione, aumento della disoccupazione, insicurezza, eccetera. Bisogna allora distinguere fra le brevi ondate pubblicitarie che propongono giochi elettronici a base di castelli e draghi, e modalità ben più serie e profonde del costume individuale e collettivo. In proposito crediamo che certe modalità medioevali nel costume e nel comportamento, di cui molti si meravigliano e si indignano (ma come, c'è ancora qualcuno che dice oggi queste cose?), ritenendo che si tratti di un residuo del passato, siano invece assolutamente post-moderne, cioè appunto tipiche del momento attuale della modernità. Ancora una volta, la credenza nel progresso può essere fuorviante. Non è infatti giusto dire che il capitalismo, passando dal Moderno al Post-Moderno, «rinuncia» all'idea di progresso scegliendo una rimedievalizzazione. Non si tratta di una rinuncia consapevole, quanto di una modalità determinata e specifica della gestione di società complesse, in cui la gerarchia deve diventare flessibile e nello stesso tempo affermarsi e legittimarsi come ineluttabile necessità, e in cui il senso di comunità deve essere trasferito da grandi insiemi internazionalistici o nazionalistici (il proletariato, lo stato-nazione) a insiemi più piccoli, magari parzialmente autogestiti e autogovernati. In breve: il Medioevo è Post-Moderno, ma il Post-Moderno è una fase del Moderno, e questa fase è dentro il modo di produzione capitalistico.

L'estetica post-moderna: architettura, avanguardia, consumismo

Abbiamo rilevato nei precedenti paragrafi che la filosofia post-moderna, vista nella sua interezza, è la sintesi flessibile di una radicalizzazione autocritica della cultura di estrema sinistra (in particolare dell'operaismo e del situazionismo) e di un indebolimento pragmatico della cultura di destra (nei suoi due poli della gerarchia e della comunità). Si tratta di un profilo teorico di tutto rispetto, che «sfida» il marxismo sul suo stesso terreno, simbolico e sociale, e alla cui sfida il marxismo non ha fino ad ora risposta se non con inutili riproposizioni dei suoi paradigmi tradizionali, resi a nostro avviso obsoleti della storia.

Ma il Post-Moderno è soprattutto estetica. Ed è estetica, si badi bene, non solo nel senso «debole» per cui ha ovviamente una sua peculiare estetica diversa da quella moderna, ma nel senso forte per cui l'esperienza globalmente post-moderna del mondo è nel suo insieme un'esperienza di tipo estetico. Per usare una terminologia di tipo kantiano, il mondo non è più per nulla interrogato nella sua dimensione teleologica (esso perde infatti qualunque finalità), ma è ridotto integralmente alla sua sostanza estetica; cadono inoltre le credenze nella scienza e nell'etica, colonne portanti della modernità culturale. In questo paragrafo, non potendo esaminare nel dettaglio questo aspetto decisivo della post-modernità, ci limiteremo a segnalare tre distinte dimensioni dell'estetica post-moderna stessa, scegliendole fra quelle più note anche ai non specialisti.

In primo luogo, il Post-Moderno architettonico è incomprensibile senza una chiara consapevolezza della crisi della modernità architettonica ed urbanistica. Si tratta di cose notissime, e per questo ci limiteremo a richiamarle alla memoria. Il Moderno in architettura è fondamentalmente razionalismo, fiducia nei nuovi materiali, scommessa nella decisività sociale e politica del progetto urbanistico. Gli architetti e gli urbanisti, visti su scala mondiale, sono fra le categorie più «a sinistra» del Novecento (più degli ingegneri, affascinati dal managerialismo e dall'illusione tecnocratica; più dei medici, che si sentono come i topi nel

formaggio in una situazione generale di privatizzazione mercantile della salute; e più degli avvocati, che trovano nella generalizzazione delle svariate forme di proprietà privata la pietra filosofale sfuggita per secoli agli alchimisti), perché sono affascinati dalle possibilità emancipatrici dell'architettura in quanto tale. A nostro avviso è il brasiliano Oscar Niemeyer (più ancora di Le Corbusier) a incarnare compiutamente il progetto architettonico e urbanistico del Novecento, anche perché Niemeyer ha la possibilità di progettare dal nulla addirittura una capitale come Brasilia. Niemeyer è anche un comunista convinto e cosciente, che trova nelle proprie convinzioni filosofiche un fondamento quasi «naturale» delle proprie diversificate attività. Chi scrive non pensa affatto che l'architettura e l'urbanistica moderna siano «fallite». Non sono fallite affatto. Vi sono buone ragioni per sostenere che in architettura il progetto moderno è tuttora superiore alle proposte post-moderne, non solo sul piano della funzionalità, ma anche sul piano propriamente estetico. È invece fallita (o almeno parzialmente fallita) la convinzione ottimistica che stava sotto il razionalismo moderno, secondo cui il razionalismo estetico avrebbe in qualche modo «accompagnato» una parallela razionalizzazione (progressiva e progressistica) delle forme di vita individuali e associate. Il modo di produzione capitalistico non è mai «razionale» nella sua meccanica generale di riproduzione, ed è inutile progettare sulla carta edifici e quartieri ricchi di verde pubblico, servizi e trasporti, quando alle vecchie comunità premoderne si sostituiscono soltanto le anonime serialità delle moderne folle urbane solitarie, collegate esclusivamente dal telefono e dai televisori sempre accesi. La critica post-moderna al Moderno si innesta in questa generale crisi della socialità urbana nel capitalismo, e trova ovviamente una committenza nel nuovo ceto medio senza illusioni e senza coscienza infelice, che ha sostituito la vecchia borghesia con le sue eredità dialettiche.

Abbiamo rilevato nel capitolo precedente che le avanguardie storiche sorte fra il 1905 e il 1915 presentano un carattere ad un tempo esplicitamente anti-borghese e implicitamente filo-capitalistico; da un lato, esse rappresentano provocatoriamente

l'«assurdo» irrappresentabile nelle vecchie forme classicistiche, e scelgono (si pensi all'espressionismo) la via simbolica, per il semplice fatto che il vecchio realismo descrittivistico non era più in grado di comunicare l'esperienza dell'irrazionalità globale della visione del mondo apologetica della borghesia; dall'altro, la crisi delle forme rigide e canonizzate della riproduzione artistica è anche un avallo indiretto all'obsolescenza programmata e alla rotazione veloce della nuova produzione di massa capitalistica, che non teme la sperimentazione, ma se ne nutre. Le avanguardie storiche sono dunque la compresenza di Modernità (intesa come crisi dei fondamenti percettivi stabili) e del tramonto di essa. Abbiamo rilevato poco sopra che la critica post-moderna all'architettura razionalistica moderna si basa sull'accusa di aver reso triste lo spazio urbano, e di aver imposto all'utente le fissazioni funzionalistiche del progettista (critica parallela a quella fatta al marxismo di voler essere un'utopia progettuale che si impone senza chiedere il permesso al popolo in nome del quale pretende di agire). Analogamente, si ha a partire dalla fine degli anni Cinquanta del Novecento (questa almeno è la periodizzazione di Jameson) la piena istituzionalizzazione capitalistica dell'avanguardia anti-borghese, non solo artistica (Picasso) ma anche letteraria (Joyce). Ciò che era stato un «oggetto abbietto», ripudiato con orrore dalla borghesia vittoriana e post-vittoriana, cioè che «stupiva il borghese» (*épatait le bourgeois*) dandogli i tratti di un *ethos* scandaloso, immorale, sovversivo, antisociale, eccetera, diventa oggetto di una piena consacrazione e canonizzazione estetica. È ovviamente questa istituzionalizzazione dell'avanguardia anti-borghese (Kafka diventa un autore per le scuole medie, Picasso un bene di rifugio per capitalisti mafiosi, il dadaismo un oggetto di lusso per sceicchi arabi del petrolio e multinazionali giapponesi) che fa da base per la reazione post-moderna. Vi è in realtà una dinamica immanente alla produzione capitalistica, colta a suo tempo dai situazionisti francesi, che va verso una progressiva smaterializzazione del prodotto e verso un dominio dell'immagine e della simulazione. Il massimo è raggiunto quando una lattina di minestra Campbell, senza una significativa differenza fra l'originale e la copia

artistica, può servire contemporaneamente al pasto frettoloso di un operaio appena rientrato esausto dal turno di notte di una fabbrica capitalistica, e alla decorazione costosissima di un lussuoso salone del suo capitalista. Il fatto che due oggetti praticamente identici possano costare l'uno 2 dollari e l'altro 10.000 dollari non deve essere visto come una «pazzia» (neppure Auschwitz, *purtroppo*, è una «pazzia»), ma come la manifestazione particolarmente raffinata e sofisticata (da Marx già correttamente definita «sovrasensibile») della forma di merce. È qui, e non altrove, il luogo della crisi della Modernità artistica: razionalismo urbanistico, funzionalismo architettonico e sperimentazione artistica non possono resistere all'insensatezza della comunità capitalistica.

Si parla molto di «consumismo» capitalistico, e si tende a dare a questa parola un significato morale negativo: la gente consumerebbe troppo, in gran parte roba futile, inutile e di cattivo gusto, e tutto questo consumare sarebbe ad un tempo alienante e scandaloso (alienante rispetto alla propria individualità, resa unidimensionale dal continuo acquisto di cose non necessarie, e scandaloso rispetto alla povertà degli altri). In realtà, il consumismo è una realtà strutturale del capitalismo moderno, e non significa affatto che sono diventati tutti ricchi e che il comunismo è diventato roba vecchia per poveri invidiosi, ma significa che la rapida obsolescenza dei prodotti da consumare e la loro rotazione velocissima sono diventate caratteristiche permanenti della vita economica. La rapidità ci sembra particolarmente importante, e così pure l'interruzione della continuità dell'esperienza.

In proposito, riteniamo assolutamente decisive le due principali novità televisive dell'ultimo decennio: da un lato, il telecomando, che permette di schizzare da un canale all'altro penalizzando non solo ciò che è «noioso», ma tutto quanto voglia continuare a dimensionarsi sulla naturale fisiologica «lentezza» dell'esperienza e della meditazione; dall'altro, l'interruzione pubblicitaria, che distrugge letteralmente la narratività del cinema (forma d'arte «moderna» se mai ce n'è stata un'altra), frammentando la continuità del racconto in segmenti autonomi d'esperienza

immediata. Il telecomando è indubbiamente un'invenzione irreversibile (non riteniamo possibile ritornare al pulsante che cambia i canali); ma il fatto che non si faccia nulla contro l'interruzione pubblicitaria, e che si trovino anzi intellettuali e critici che la difendono (parlando apertamente della bellezza di spot pubblicitari disgraziamente interrotti da brutti film), e che gli stati sembrino impotenti di fronte ad essa, dimostra ampiamente che il Post-Moderno non è affatto un'opinione fra le altre, ma una modalità strutturale della terza rivoluzione industriale. Il capitalismo non ha semplicemente più bisogno di narratività. La frammentazione percettiva è la sua attuale dimensione estetica dominante. Non si tratta di essere «apocalitici» di fronte a questo. Si tratta di capire bene quale sia la logica profonda che presiede all'affermarsi apparentemente inarrestabile di questo spettacolo globale indifferenziato.

Dalla vecchia piccola-borghesia moderna alla nuova classe media globale post-moderna

Abbiamo molto insistito nelle pagine precedenti sul fatto che il segreto del comunismo non è sociologico, ma antropologico. In altre parole, il comunismo non può essere il prodotto di una catastrofe «automatica» del capitalismo (se anche il saggio di profitto cadesse come una pietra dalla cima di una montagna ci sarà sempre una classe di capitalisti a rialzarlo, se nel frattempo la gente non avrà cambiato radicalmente la sua mentalità) e neppure della «capacità» costruttiva di una classe-soggetto. È dunque particolarmente importante capire quale sia la base «sociologica» del consumo post-moderno di immagini e di idee. Non è difficile. Per poterlo fare, bisogna prima liberarsi di due pseudo-concetti particolarmente fuorvianti: l'«imborghesimento» e la «proletarizzazione».

Con il termine di «imborghesimento» si allude generalmente a un'elevazione nello *status* sociale e soprattutto nel livello dei consumi della classe operaia e più in generale delle classi popolari. Il proletariato «si imborghesisce», viene «integrato» nei va-

lori e nelle abitudini della piccola borghesia, e così smarrisce la sua vocazione rivoluzionaria per un piatto di lenticchie. Che vergogna! Che tristezza! Un intero tesoro di abitudini, di tradizioni, di cultura popolare, eccetera, si perde irreparabilmene in favore di una squallida «omologazione» piccolo-borghese! Sebbene vi sia, naturalmente, molto di vero in questi rilievi nostalgici (soprattutto per quanto riguarda la perdita della ricchezza della cultura popolare in cambio della falsa emancipazione della cultura di massa), il discorso generale sull'imborghesimento come «perdita di un'essenza rivoluzionaria» ci sembra gravemente moralistico. Nessuno può infatti chiedere seriamente ai proletari di rimanere tali per adempiere alla missione storica della rivoluzione. In primo luogo, questo è gravemente anti-marxiano, se pensiamo che il comunismo di Marx si aspetta la rivoluzione dallo sviluppo del capitale, e non dalla permanenza di forme di coscienza arretrate. In secondo luogo, se i proletari rimanessero tali («proletari», cioè, nel senso di popolo inteso come comunità egualitaria pre-capitalistica), non si avrebbe nessun comunismo, né buono né cattivo, perché i proletari stessi non potrebbero che riprodurre la loro cultura subalterna. La categoria di imborghesimento è dunque impropria, e connota soltanto il fisiologico processo di allargamento del consumo legato all'aumento dello sfruttamento del plusvalore relativo e quindi della produttività del lavoro. La «borghesia» è una categoria storica: con l'allargamento del consumo operaio non si ha un parallelo allargamento della borghesia, ma una modificazione del rapporto tra offerta e domanda. Né la borghesia né il proletariato sono categorie sociali definibili in base ai profili del consumo sociale.

Un discorso analogo vale per la cosiddetta «proletarizzazione». Con questo termine si è inteso storicamente il processo di espropriazione graduale dei ceti pre-capitalistici di piccoli lavoratori indipendenti (artigiani, contadini, mezzadri, eccetera), che diventano «proletari» perché perdono il loro reddito indipendente, e devono farsi assumere dai capitalisti come operai. In questo senso la categoria è valida: la proletarizzazione c'è veramente stata, ed ha anzi costituito uno dei fenomeni più importante della storia dell'Occidente. Vi è però chi usa questo termi-

ne per indicare il fatto che la piccola-borghesia tradizionale, soprattutto impiegatizia, vede diminuire il proprio reddito ed il proprio prestigio in rapporto alle classi di lavoratori manuali meno scolarizzati, e «cade» così nel proletariato. Il fatto poi che non voglia «caderci», e cerchi di resistere a colpi di manganello (fascismo italiano nel 1922), oppure sia ansiosa di «cadere» nel caldo abbraccio proletario (estremismo di sinistra italiano fra il 1969 e il 1976), può essere interessante sul piano storico e letterario (Negri, Balestrini, eccetera), ma non cambia i termini del problema. E i termini sono questi: la proletarizzazione e l'imborghesimento non esistono, e meritano di essere collocati nel museo delle categorie obsolete, come quelle di generazione spontanea, terra piatta, stelle fisse e diritto divino dei re. Al posto di queste categorie illusorie, si ha invece un corposo rimescolamento sociale ininterrotto dei gruppi e delle classi da parte della dinamica riproduttiva del modo di produzione capitalistico e della sua attuale terza rivoluzione industriale.

Uno degli effetti di questo rimescolamento è proprio la nuova classe media globale che fa da portatore empirico non tanto dell'ideologia post-moderna intesa come visione del mondo organico e coerente, quanto della percezione post-moderna del mondo. Il motto *Anything goes*, tutto va bene, segna effettivamente una certa democratizzazione del consumo, nel senso che cadono ormai i vecchi tabù estetici e sessuali che compartimentavano rigidamente le classi durante la prima e la seconda rivoluzione industriale. La classe media globale di cui parliamo è costituita (nel senso di fabbricata, formata, creata) dalla generalizzazione del consumo capitalistico, e questa è la ragione per cui non ha senso parlare del «consumismo» in modo moralistico. E non si tratta soltanto di *status symbols*; i viaggi facili, il turismo di massa, le discoteche e la «febbre del sabato sera» sono valori d'uso, non certo semplici simulazioni post-moderne. Questi valori d'uso consumistici mettono certamente in crisi le vecchie identità «di sinistra» (segnate dalla frugalità, dall'austerità rivoluzionaria, dal collettivismo, eccetera), ma mettono simultaneamente in crisi anche le identità «di destra» tipiche dei ceti medi degli anni Venti e Trenta.

A suo tempo il sociologo americano Wright Mills aveva definito il ceto medio della seconda rivoluzione industriale come «l'avanguardia riluttante della società moderna». Si tratta di una bellissima definizione, che sottolinea il fatto che il nuovo ceto medio è un'avanguardia, perché prefigura il destino di tutta la società, ma è anche riluttante, recalcitrante, perché sente, più ancora di tutti gli altri gruppi, il bisogno di distinguersi e di difendersi dal rischio di un livellamento. Certo, la storia ci dice che la paura del ceto medio di fronte al livellamento non ha dato luogo a un'individualizzazione critica dei suoi singoli membri (auspicata dalla Scuola di Francoforte), ma a un inquadramento conformistico nelle organizzazioni statali fasciste e naziste. In altre parole, se la classe operaia della seconda rivoluzione industriale è stata il supporto sociale del socialismo e del comunismo (cioè della socialdemocrazia e dello stalinismo), il ceto medio di questa seconda rivoluzione industriale ha reso possibile gran parte del consenso di massa ai regimi totalitari degli anni Venti e Trenta. A differenza di questo ceto medio, la nuova classe globale post-moderna non è più «riluttante» alla modernizzazione, e appare improbabile che possa ancora essere sedotta dalle parole d'ordine fasciste. Non è un caso che da un punto di vista elettorale essa oscilli fra destra e sinistra non più nel senso di contrapposizione globale ideale, ma nel senso dei piccoli spostamenti che in un regime elettorale uninominale, maggioritario e personalizzato rendono possibile la vittoria a coalizioni contrapposte, il cui programma economico è al 90% identico. Si ha così una costellazione storica in cui, nel quadro di un'opinione pubblica ormai integralmente manipolata, lo spostamento del 10% dei voti elettorali (in condizioni di sistema uninominale maggioritario) fa vincere alternativamente la destra e la sinistra, che gestiscono poi entrambe in modo «professionale», cioè neutro, lo stesso sistema economico.

Questo scenario può far sorgere molti interrogativi, e ci limiteremo qui a due soli ordini di ragionamenti. In primo luogo, appare evidente che tutte le pretese del «pensiero debole» e del post-moderno di rappresentare la fine delle contrapposizioni ideologiche fra sinistra e destra non sono che il riflesso sovra-

strutturale di un fenomeno sociale strutturale, la formazione di una nuova classe media globale caratteristica della terza rivoluzione industriale. Questa nuova classe media globale post-moderna non è più tentata dalla contrapposizione frontale tra comunismo e fascismo, e si accontenta invece di «oscillare» tra le nuove polarità moderate della sinistra e della destra ultracapitalistiche attuali. Questo non è con tutta probabilità uno scenario eterno. Potrebbe anzi cambiare in un numero relativamente ristretto di anni. È però egualmente consigliabile non farsi frettolose illusioni, e prendere atto del fatto che è questo, e non altro, il quadro politologico dominante nell'attuale congiuntura storica.

In secondo luogo, bisogna convincersi che questa nuova classe media globale post-moderna non è la formula sociale definitiva della fine capitalistica della storia. È vero, invece, che in essa tende a indebolirsi la memoria storica del passato come presupposto simbolico della progettazione del futuro, ed è per questo che imperano il medievalismo, il *pastiche*, l'uso puramente retorico, fantastico e ornamentale del passato stesso. Ma in essa sorgono contestualmente anche nuove esigenze e nuove visioni del mondo, frutto dell'autoriflessività generale della natura umana, quando quest'ultima è costretta a confrontarsi e a collocarsi all'interno di sistemi complessi inevitabilmente «insensati». Non si tratta allora di dividersi fra ottimisti (che vedono dovunque germi di comunismo, anche dove ci sono soltanto esigenze di comunità contro l'anonimato urbano e la solitudine metropolitana) e pessimisti (che temono la sordità politica di questo nuovo ceto medio). Si tratta di studiarne le modalità specifiche di autoriflessione politica e culturale. Il comunismo del futuro verrà soprattutto da qui.

Grandezze e miserie dell'epistemologia post-moderna della complessità

Il Post-Moderno si vuole nemico della dialettica e amico della differenza. Nella prima parte di questo saggio abbiamo già fatto notare che la maggior parte delle critiche alla dialettica si basa-

no su di un equivoco, perché si attribuisce alla dialettica stessa la pretesa di ricomporre in un'unità organica la scissione originaria di un intero semplice, laddove la dialettica non è altro che il riconoscimento della contraddizione fra opposti in correlazione essenziale. In realtà è assolutamente inutile ingaggiare un confronto filosofico con i post-moderni sul corretto significato della dialettica, dal momento che la «differenza» non è per loro che il riconoscimento dell'irriducibile individualità cui aspira ogni singolo membro della nuova classe globale post-moderna. Questa nuova classe viene retta economicamente e politicamente in nome della complessità (ed è in nome della «complessità» che vengono sempre sistematicamente frustrate le pretese della stessa democrazia rappresentativa di «tener conto» dei bisogni dei gruppi sociali più sfavoriti), nello stesso momento in cui ogni suo singolo membro rivendica la propria irriducibile «diversità» rispetto ad un altro. Il capitalismo della terza rivoluzione industriale governa dunque in nome della complessità su un insieme di soggettività che si vogliono tutte «diverse» l'una dall'altra, e che lo sono infatti, se «diversità» significa committenza differenziata di una produzione flessibile. Torniamo dunque all'ipotesi di Harvey, da noi sempre accettata: il Post-Moderno è lo stadio della modernità caratterizzato dalla produzione flessibile; l'ideologia della differenza segna congiuntamente la sanzione della fine delle vecchie identità sociali unitarie e l'inizio della rivendicazione del singolo al consumo differenziato e personalizzato.

La terza rivoluzione industriale è anche sviluppo delle biotecnologie. Non è dunque un caso che in campo epistemologico si notino tendenze al passaggio di egemonia da un paradigma fisico ad un paradigma biologico. Dalle traiettorie e dalle forze si passa ai codici e ai sistemi. È vero naturalmente che anche la biologia si è «fisicalizzata» (reti neuronali, ad esempio). Nello stesso tempo, la società viene pensata come un sistema, un organismo, senza che questo abbia più nulla a che fare con il vecchio vitalismo. Se gli anni Venti e Trenta sono stati l'età eroica della fisica quantistica, gli anni Cinquanta e Sessanta sono stati l'età eroica della biologia molecolare. Diamo la parola a François Ja-

cob, uno dei principali biologi contemporanei: «Abbiamo imparato che da un lato tutti gli organismi sono fatti con le stesse cose (sono sempre le stesse molecole, sempre le stesse cellule, solo si mette un po' più di questo, un po' meno di quello; è un *bricolage*), dall'altro abbiamo appreso la diversità degli individui. Siamo tutti contemporaneamente eguali e differenti. È cambiato parecchio il concetto di "identico" e di "altro". Sono cose molto importanti per la convivenza, la città e la politica. L'"altro" è molto più vicino di quanto credessimo, ma nello stesso tempo è molto più diverso di quanto pensassimo. Abbiamo capito il modo in cui l'evoluzione ha fabbricato molecole nuove, prendendo un pezzetto qua e un pezzetto là e riordinando sempre gli stessi pezzetti (le migliaia, le centinaia di migliaia di proteine che esistono al mondo sono probabilmente delle sinfonie fatte con un numero assai limitato di motivi musicali, forse tre o quattrocento, che si combinano insieme). La complessità è questo: con questa combinazione si riescono a fare impalcature sempre più complesse». In queste chiare parole di Jacob la «complessità» perde ogni carattere di fatalità sistemica che ci trascende e diventa insuperabile per acquistare il carattere di una costruzione fatta a partire da elementi semplici. Nell'ideologia post-moderna la «complessità» è spesso contrapposta alla «totalità» (nozione indubbiamente dialettica), intendendo così dire che quando si credeva ancora alla totalità stessa, si poteva pensare di cambiarla in modo rivoluzionario e di sostituirla con un'altra totalità nuova, mentre non si può fare la stessa cosa con la complessità. La complessità è complessa, e ce la teniamo (traduzione: il capitalismo è complesso, non possiamo sostituirlo). In realtà la complessità non è affatto sinonimo di immodificabilità. L'uomo è più complesso del batterio, non più evoluto (nel senso che il batterio è a proprio agio nel mondo come l'uomo).

Ci siamo permessi questa digressione epistemologica perché vorremmo ribadire alcuni concetti molto semplici. Il Moderno si è costituito epitemologicamente sulla base di una nozione di determinismo in fisica e di evoluzionismo in biologia. Ovviamente, sia il determinismo che l'evoluzionismo sono stati paradigmi estremamente potenti e «progressivi», ma la loro esten-

sione al campo delle scienze sociali è stata dannosa. Non è un caso che i concetti scientifici «progressisti» diventino «reazionari» se applicati alla società: il determinismo fisico diventa crollismo, catastrofismo ed economicismo nelle scienze sociali; il darwinismo biologico, questa grande conquista delle scienze naturali, diventa con il darwinismo sociale uno strumento ideologico dell'imperialismo e del fascismo. Il Post-Moderno interviene in questa ambigua situazione, esplicita filosoficamente ciò che la crisi dei fondamenti della fisica aveva già ampiamente accertato, e tende a sostituire al paradigma dell'evoluzione il paradigma della complessità. Tutto ciò non deve assolutamente essere visto come una minaccia per le concezioni comuniste, al contrario: la totalità sociale è complessa, la complessità è la combinazione virtualmente illimitata di elementi semplici, e gli elementi semplici sono ad un tempo eguali e differenti. Cade così la concezione del comunismo come uniformità ed omogeneità, concezione che storicamente rappresenta la proiezione rarefatta di un mondo di operai e di burocrati (e non di operai e di burocrati come individui differenziati, che sono ovviamente eguali e differenti come i medici, gli artisti e gli scienziati, ma di operai e di burocrati visti come atomi di «indifferenza» comunista), e si può fare strada la concezione del comunismo come insieme complesso di irriducibili differenze.

Il paradigma epistemologico della complessità è un'occasione per capire a partire da esso la grandezza e la miseria del Post-Moderno. La complessità è qualcosa di misero se viene usata per sostenere che la totalità sociale capitalistica non può essere cambiata, e dovremo tenercela fino alla fine della storia, ma è qualcosa di grande se serve a sostituire le nozioni semplificate di evoluzionismo lineare e di determinismo riduzionistico. Analogamente, il Post-Moderno è qualcosa di misero se viene usato per sacralizzare alcune caratteristiche attuali della crisi del progetto moderno trasformandole in feticci della fine della storia, ma è nello stesso tempo una risorsa, un'occasione, un pretesto opportuno per liberarci di alcuni residui semplificati del progetto moderno stesso. È allora del tutto inopportuno avere paura del Post-Moderno. Il Post-Moderno è una sfida, ed è allora

improprio dire che il comunismo rappresenta l'inveramento insuperabile del progetto moderno, che «riprenderà» dopo che sarà passata la moda post-moderna attuale. Il comunismo rappresenta invece una dimensione antropologica che integra le dimensioni progettuali della modernità e la legittimità della critica post-moderna a queste dimensioni progettuali nei loro aspetti meccanici e unilaterali.

L'appuntamento mancato del comunismo con la Post-Modernità

Abbiamo rilevato nel precedente capitolo che il comunismo di Marx, pur essendo un comunismo moderno e non pre-moderno (moderno: basato sul riconoscimento del carattere storico dello sviluppo dei bisogni e della individualità umana, e non sulla restaurazione di un sistema di bisogni naturali da esaudire in nome della vera «natura umana»), ha in un certo senso perduto il suo *vero* appuntamento storico con la modernità. Abbiamo anche compendiato in quattro punti i *sintomi* di questo mancato incontro con la modernità (in breve: la concezione del materialismo come rispecchiamento scientifico nella coscienza di un processo storico-naturale; la concezione della dialettica come conciliazione finale di opposti pacificati per sempre; la concezione dello stato come strumento di emancipazione da «liberare» dal capitalismo; la concezione del partito come luogo di identità superindividuale, militanza sacrificale, appartenenza organica). Un comunismo che si vuole moderno, e poi manca il suo vero appuntamento con la modernità, è un comunismo destinato a sicura crisi.

Non bisogna però dimenticare che l'avverbio latino *modo*, da cui deriva il termine *modernus*, significa in realtà due cose ben diverse: da un lato vuol dire «ora», «adesso», «subito»; dall'altro vuol dire «poco fa», «recentemente». Vi è dunque dentro lo stesso termine di Moderno un possibile equivoco semantico: il Moderno può essere sia ciò che è ora, adesso, sia ciò che è stato poco fa e di cui si ha ancora viva memoria. In questo senso il co-

munismo ha certo perso l'appuntamento con l'attuale modernità, che ha potuto trapassare in post-modernità per vie endogene al mutamento temporale e spaziale del modo di produzione capitalistico, ma è anche stato nello stesso tempo un modo recente, appena avvenuto, di vivere la modernità stessa, e di viverla secondo la modalità di un *progetto rigido di emancipazione*. Con questo non vogliamo certo dire che il leninismo e lo stalinismo sono stati soltanto l'interfaccia del taylorismo e del fordismo. Non amiamo il riduzionismo economico e tecnologico, e non pensiamo neppure che si possa con esso comprendere la ricchezza della storia. È indubbio però che l'attuale terza rivoluzione industriale (che bisognerebbe sempre ricordare di chiamare «terza transizione capitalistica»: ma chi scrive viola continuamente le regole semantiche che pure si è imposto!) presenta un passaggio dalla rigidità alla flessibilità nella produzione, che è poi uno dei presupposti fondamentali del Post-Moderno.

E questo pone un quesito solo apparentemente ozioso: ci può essere un incontro fra comunismo e Post-Modernità? Abbiamo rilevato in precedenza che la Post-Modernità è una rappresentazione ideologica di un certo stadio di sviluppo del rapporto di capitale, e che non è però soltanto «falsa coscienza»; è «falsa coscienza necessaria», cioè immagine ideologica veicolata dal passaggio reale da modalità rigide a modalità flessibili nella produzione e nel controllo del tempo e dello spazio. Jameson sostiene che lo stadio attuale del capitalismo, avendo come teatro di operazioni il nuovo spazio sistemico del capitale multinazionale dei consumi (nel suo linguaggio, il *new global systemic space*) rappresenta *la più pura* delle forme capitalistiche fino ad ora emerse (che non significa a nostro avviso l'ultima possibile, anche se non neghiamo che si possa avere la tentazione irresistibile di tirare questa conclusione). Il Post-Moderno è dunque la situazione culturale che riflette il *new global systemic space*. In modo a nostro avviso molto acuto Jameson traccia anche uno schema di differenze fra modernità e post-modernità in otto punti che riportiamo qui brevemente (anche se sappiamo che si tratta di schemi relativamente noti) per permettere al lettore di comprendere meglio il senso delle conclusioni «politiche» di

questo capitolo. Secondo Jameson la modernità si struttura simbolicamente secondo quattro modelli di interrelazione oppositiva: il modello dialettico (la coppia essenza/apparenza); il modello freudiano (la coppia latente/manifesto); il modello esistenziale (la coppia autentico/inautentico); il modello semiotico (la coppia significante/significato). La Post-Modernità invece dissolve questi quattro modelli sulla base di quattro tratti strutturalmente presenti nella condizione attuale: la sparizione del modello della profondità (la coscienza storica si attenua, il rapporto passato-presente-futuro si indebolisce, momenti temporali discontinui si allineano nel magma di un presente atemporale in cui gli eventi sorgono dal niente); la perdita dell'affettività (che passa dai sentimenti profondi e duraturi ad intensità euforiche forti ma passeggere); una soggettività intrinsecamente schizofrenica (incapacità di organizzare la vita psichica in esperienza coerente: è qui che Lacan sostituisce Freud come principale psicoanalista post-moderno); una sorta di paranoia globale ad alta tecnologia, in cui l'incapacità di immaginare il cambiamento storico reale si unisce a una culturalizzazione superficiale globale di tutto il complesso degli eventi del passato omogeneizzati in un'identica irrilevanza filosofica e in un'identica rilevanza estetica.

Non ricorderemmo continuamente al lettore le analisi di Jameson, Harvey ed Anderson se non volessimo giungere a conclusioni parzialmente originali. Abbiamo detto che il Post-Moderno non è un caso, e non è neppure la fine della storia. Il comunismo come movimento reale che si oppone allo stato di cose presenti (definizione che proponiamo di sostituire a quella del giovane Marx: credo che non si possa più essere *sicuri* del fatto che esso «superi» veramente lo stato di cose presenti) deve prima conoscerle nella loro reale configurazione. Oggi lo stato di cose presenti è indubbiamente marcato dal Post-Moderno. L'appuntamento del comunismo con la Post-Modernità non significa allora adeguarsi ad essa, conformarsi ad essa, accettarla (è questa semplicemente la sparizione del comunismo), ma prendere sul serio la sfida della flessibilità che quest'ultima pone. Un comunismo rigido viene distrutto da un capitalismo flessibile. O il comunismo saprà anch'esso in questa fase storica

«flessibilizzarsi» secondo le sue specifiche modalità, oppure il suo tramonto «metropolitano» sarà irreversibile per un'intera epoca storica, e la sua permanenza congiunturale si avrà soltanto nella forma di un'alleanza «patriottica» con un nazionalismo difensivo (ex-URSS, eccetera), o nella forma di un'alleanza «morale» con un fondamentalismo religioso pauperista (teologia della liberazione, eccetera). Ci si intenda bene: queste due forme sono pur sempre meglio di niente, e siamo disposti ad appoggiarle criticamente contro l'ultra-capitalismo imperialistico. Ma si tratterebbe pur sempre di misure temporanee, che non sono in grado di rilanciare e ridefinire un comunismo della contemporaneità.

Un simile comunismo deve anche smettere di concepirsi, premodernamente o post-modernamente, come la fine della storia. È giunto allora il momento di affrontare esplicitamente questo tema, su cui non si ritornerà mai abbastanza, e che consideriamo addirittura più importante di quelli fino ad ora trattati.

III
L'illusione inquietante della fine della storia

Nel contesto della sua teoria del Moderno, Habermas identifica la teoria della modernizzazione sociale con la teoria della fine della storia, riferendosi proprio a quel Gehlen che coniò il termine di *post-histoire* per indicare questa nozione. Scrive Habermas: «Gehlen ha espresso questo concetto con una formula molto espressiva: le premesse dell'Illuminismo sono morte, soltanto le sue conseguenze continuano ad agire. In una simile prospettiva, la modernizzazione *sociale*, sviluppandosi in modo autosufficiente, si è emancipata dalle forze motrici di una modernità *culturale* che sembra superata; essa si contenta di mettere in opera le leggi fondamentali dell'economia e dello stato, della tecnica e della scienza di cui si pretende che costituiscano ormai un sistema sottratto a qualunque azione modificatrice». È questa un'ottima definizione del concetto di fine della storia.

Per una definizione di Fine della Storia

La Fine della Storia non è la fine della successione di eventi differenziati, e neppure la fine delle «sorprese», cioè dell'avvento di novità in qualche modo imprevedibili. La Fine della Storia è l'avvento di un sistema sociale le cui leggi fondamentali di riproduzione costituiscono un quadro «terminale».

In questo capitolo, che consideriamo centrale per la comprensione del senso dell'intero saggio, non ci occuperemo delle varianti grottesche e pittoresche della teoria della Fine della Storia. Queste varianti giornalistiche durano il tempo di invecchiamento dei settimanali dedicati alla parte che legge della nuova

classe globale semi-colta, e non presentano vero interesse teorico: come è possibile parlare seriamente di «fine della storia» con chi sostiene senza ridere che con la crisi del comunismo finisce anche la pretesa degli uomini di sfidare Dio e di cambiare la «natura umana»? Queste versioni bozzettistiche della Fine della Storia si riducono tutte alla riproduzione di una scenetta sempre eguale in cui due dialoganti riproducono sempre le stesse quattro battute: «*Tizio*: Hai visto, Caio, che cosa succede a voler instaurare la giustizia e l'eguaglianza sulla terra? Risultati: violenza, terrore, campi di concentramento, totalitarismo, povertà ed inefficienza. *Caio*: Non è vero! Prima di tutto, Tizio, guarda il tuo mondo: diseguaglianze, guerre, Nord contro il Sud, ricchi e poveri, inquinamento, eccetera. E poi, non è vero che tutto è andato male. Qualche buona conquista sociale è stata fatta: piena occupazione, sanità e istruzione gratuite! *Tizio*: Va bene, ti concedo che qualcosa di buono è stato fatto. Per esempio, Stalin ha ucciso moltissimi russi, ma anche vinto contro Hitler, e questo è bene. Però, da ora in avanti, basta con gli esperimenti utopistici, limitiamoci a migliorare il nostro mondo liberale e capitalistico, che è poi l'unico possibile! *Caio*: No. Nonostante il fallimento del primo tentativo, riproveremo ancora. Noi vogliamo veramente un mondo del tutto nuovo e qualitativamente diverso. La storia non è finita!».

Non intendiamo disprezzare questo modello di dialogo filosofico a quattro battute. Ognuno di noi lo ripete quasi ogni giorno. Chi scrive è inoltre un brillante interprete della parte di Caio (ed è presumibile che i lettori di questo libro siano per il 95% Cai, e solo per il 5% Tizi, anche se non ne siamo sicuri, perché i Cai leggono poco, ed è anche questa una delle ragioni, anche se non la principale, per cui i Tizi vincono sempre). Vogliamo però dire che un saggio filosofico non si può limitare a una riformulazione retoricamente attraente di queste quattro battute. È necessario *prendere sul serio* la tesi della Fine della Storia, e non averne paura. Bisogna anche discuterla nella sua variante più seria e sofisticata, anche se si ritorna poi sempre in ultima istanza ad uno schema estremamente semplificato, che è sempre lo stesso

(in breve: il capitalismo, purtroppo o per fortuna, è insuperabile; il comunismo, purtroppo o per fortuna, è impossibile).

Si è di fronte inoltre ad un fatto curioso: pochissimi ammettono apertamente di essere fautori della Fine della Storia, e nello stesso tempo molti di coloro che negano virtuosamente di esserlo lo sono pienamente. Ognuno ha infatti la *sua* Fine della Storia *preferita*. Chi scrive ha udito in un convegno filosofico internazionale un «marxista» difendere virtuosamente contro gli scettici seguaci delle teorie dei sistemi, la tesi che non esiste nessuna Fine della Storia, e che in ogni caso, come dice il giovane Marx, la storia sarebbe andata avanti fino alla completa umanizzazione della natura e alla completa naturalizzazione dell'uomo. Questo simpatico marxista-utopista difendeva naturalmente una variante particolarmente ecologica e libertaria della Fine della Storia, e diceva semplicemente che la Storia non è *ancora* finita, e finirà quando si avrà l'umanizzazione della natura e la naturalizzazione dell'uomo (che interpretiamo liberamente così: fare l'amore su di un prato appena tagliato).

Vi è in realtà una ragione che spiega perché la teoria della Fine della Storia ha tanti adepti inconsapevoli. Essa è il coronamento di almeno *quattro* distinte tradizioni secolari: in primo luogo, l'escatologia religiosa del compimento, dell'avvento e del Regno; in secondo luogo, la perfetta progettazione utopica; in terzo luogo, il perfezionamento della ragione illuministica; in quarto luogo, infine, la legittimazione della pianificazione sociale «scientifica» positivistica, di cui il cosiddetto «socialismo scientifico» è pienamente erede. La teoria della Fine della Storia appare dunque come una delle teorie più diffuse che esistano, certamente più diffusa della credenza religiosa tradizionale. Non è dunque un caso che essa sia presente in forme diverse nelle riflessioni dei due filosofi forse più dotati degli ultimi duecento anni, Hegel e Heidegger. Non è difficile capire questo, purché si abbandonino subito irrevocabilmente i punti di vista confusionari di *quattro* consorterie di incurabili pasticcioni: la *destra* hegeliana, fatta da funzionari borghesi con lontane ascendenze nobiliari, mogli devote che suonano il pianoforte e figli che studiano per diventare notai e prefetti; la *sinistra* hegeliana, fatta da

eterni studenti fuori corso con la barba brizzolata che discutono interminabilmente su come si possa vivere (e bene) anche senza Dio e lo Stato; la *destra* heideggeriana, fatta da crucchi con il cappello alla tirolese, calzettoni, piccozza, diffidenti verso le città piene di ebrei e di giornalisti e fautori di un nazismo senza troppi eccessi populistici; la *sinistra* heideggeriana, fatta di postmoderni metropolitani, nemici della dialettica e del comunismo, e amici della differenza e della liberaldemocrazia. Non è comunque difficile avvicinarsi ad Hegel e ad Heidegger. È sufficiente congedarsi educatamente da queste quattro consorterie, dopo aver accettato il tè dai primi, il vino dai secondi, la birra dai terzi e il whisky dai quarti (solo un goccio, ovviamente, per non esagerare).

Torniamo al nostro problema. Hegel intende totalizzare la razionalità dell'intero processo storico che culmina nel suo presente, e per fare questo deve criticare i suoi più brillanti predecessori (Platone per aver collocato le idee fuori dalla loro genesi storica, unica fonte ontologica della scissione di un intero da riconciliare; Spinoza, per non aver compreso che la sostanza in realtà è un soggetto che svolge nella storia le sue determinazioni; Kant, per non aver compreso che l'intelletto è un caso particolare, astratto, della ragione concreta, e non una facoltà conoscitiva che si contrappone a quest'ultima). La totalizzazione finale di Hegel non è una Fine della Storia, ma è sicuramente la fine del passato. Un ciclo era ormai giunto al termine, e civiltà e filosofia erano giunte entrambe ad una svolta.

Heidegger inverte apparentemente l'impostazione di Hegel, e lo fa proponendo una sua visione della storia della filosofia occidentale basata non sulla nozione hegeliana di compimento della coscienza nella modernità, ma di perdita progressiva dell'essere nella tecnica. Anche Heidegger critica i suoi precedessori (Platone per aver tematizzato la verità come visione ed esattezza anziché come nascondimento; Cartesio per aver fondato la metafisica sulla soggettività razionale; Nietzsche per aver creduto di poter guarire dalla metafisica con un supplemento di attivismo). Come Hegel, però, Heidegger identifica la logica con l'ontologia, il pensiero con l'essere, ed entrambi sanno bene che non c'è

mai stato errore, ma semplicemente la necessità storica del fraintendimento: Platone, Cartesio, Nietzsche e Kant non si sono sbagliati; non potevano fare diversamente. Analogamente chi scrive non pensa che Stalin e Trotzkij si siano sbagliati (questo vorrebbe dire che chi scrive è più intelligente di loro, e si sarebbe comportato differentemente al loro posto; sciocchezza!); essi non potevano fare diversamente.

Ma noi, ora, possiamo fare diversamente. È questo il segreto della filosofia. Questo segreto è la piena attualità della coscienza storica. Non c'è dunque Fine della Storia, ma soltanto Svolta della Storia. La Fine della Storia può dunque essere definita come la forma più sofisticata e rarefatta, e pertanto più pericolosa, di coscienza religiosa. Non si tratta più della doppia credenza in un demiurgo cosmogenetico e in uno spazio in cui l'anima immortale potrà coltivare la memoria della propria identità; e non si tratta nemmeno della credenza religiosa nelle immutabili leggi del capitalismo; si tratta della credenza in un compimento, in una impossibile pienezza della temporalità. Bisogna proprio liberarsene.

La teoria della Fine della Storia di A.A. Cournot

Le categorie filosofiche, anche le più astratte (anzi, *specialmente* le più astratte), sono *sempre* categorie sociali. Abbiamo altrove rilevato che la categoria più astratta di tutte, quella di Essere, nasce in Parmenide come la proiezione categoriale dell'Unità della Comunità Politica, pensata come unità astratta, e perciò indeterminata, del lavoro sociale complessivo dei cittadini. Parmenide rifiuta il fatto che la determinazione di questa unità possa dar luogo a contraddizioni, e la pensa quindi come Origine sottratta alla Scissione, cioè al tempo.

La categoria di Fine della Storia è ovviamente anch'essa una categoria integralmente sociale. Il suo massimo teorico non è però Hegel — come molti erroneamente ritengono — perché Hegel è il massimo pensatore della Scissione Moderna, non della Ricomposizione finale. Tutti sanno che la categoria hegeliana

di Scissione ha come origine sociale determinata la scissione della vecchia comunità gerarchica feudale-signorile e la nascita dell'individualità borghese moderna. È anche noto il fatto che *tutta* la filosofia hegeliana nasce dalla doppia considerazione delle due scissioni fondamentali, quella del Cristianesimo e quella della Rivoluzione del 1789. Il principio del Cristianesimo è l'*amore*, ma l'amore non può essere un fondamento non contraddittorio della società, perché l'amore per l'umanità intera, dunque per tutti, è filantropia astratta, mentre l'amore per qualcuno è una forma di egoismo e di particolarismo. Il principio della Rivoluzione è l'*intelletto razionale* (giusnaturalistico e contrattualistico), ma l'intelletto razionale non può essere un fondamento non contraddittorio della società, perché la libertà meramente economica, cioè il liberalismo costituzionalistico, è una forma di privatismo egoistico e individualistico, mentre l'esaltazione della libertà politica pura, cioè il giacobinismo di Robespierre, è la sintesi di virtù e di terrore, cioè di amore per l'umanità e di ghigliottina. Con questa teoria della doppia scissione (filantropia/egoismo e privatismo/giacobinismo) Hegel inaugura l'autofondazione del Moderno nella sua aperta contraddittorietà, e *non* può dunque essere un pensatore della Fine della Storia. Sappiamo che c'è chi continua a ritenere che per Hegel la storia era finita con lo stato prussiano e con la sua famiglia borghese, ma non si può continuare a perdere tempo a cercare di convincere i confusionari abituali e recidivi.

La vera formulazione completa della teoria della Fine della Storia sta invece (e qui seguiamo, modificandola in alcuni punti, la tesi di Perry Anderson) in un pensatore francese meno conosciuto, Antoine-Augustin Cournot, che i suoi contemporanei di metà Ottocento consideravano soprattutto un teorico del rapporto fra caso e probabilità. Se per la teologia cristiana il caso non era che la volontà divina travestita, e per Hume e Laplace non era altro che un modo di battezzare la nostra ignoranza, per Cournot il caso era invece una realtà positiva e pienamente comprensibile: in una famosa definizione, egli dichiarò che gli eventi casuali sono gli eventi prodotti dall'incontro di due serie causali indipendenti. Cournot applicò alla storia questa concezione ri-

gidamente statistica della realtà, battezzandola *eziologia storica*, attribuendo al caso (e più in generale agli eventi fortuiti) un'enorme importanza: in questo modo, ad esempio, il passaggio dal feudalesimo al capitalismo diventava la risultante di eventi innumerevoli, ma anche il fatto casuale dell'arresto di Luigi XVI a Varennes diventava decisivo, perché senza di esso avremmo anche potuto non avere per nulla Robespierre e Napoleone (e, a differenza di come pensava Plechanov, neppure equivalenti di questi due personaggi). A differenza di Hegel, Cournot non vuole dimostrare che il giacobinismo comporta necessariamente la perversa dialettica fra virtù e terrore; egli vuole affermare che ciò che veramente conta è l'innovazione tecnologica (il sistema metrico decimale è per lui *la più grande* conquista della rivoluzione!), e che gli eventi politici sono increspature irrilevanti in un processo di affermazione di un sistema di razionalità scientifica. Nell'eziologia dell'Europa moderna, l'avvento delle regolarità statistiche della società industriale è ciò che veramente conta: la somma di miliardi di eventi casuali ha come base segreta la realizzazione di una configurazione razionale della riproduzione sociale, che è appunto la Fine della Storia. Per usare i termini di Cournot: «... nel suo stadio finale della civiltà, la società tende ad assumere, come un alveare, una struttura virtualmente geometrica».

Sono tre a nostro avviso, le matrici ideali di questa concezione. In primo luogo, Cournot è un tipico figlio dell'Ottocento francese, che vede le tre rivoluzioni del 1830, del 1848 e del 1871, e le vede come resistenze e perturbazioni largamente casuali di un processo di realizzazione delle leggi di un'ordinata società industriale. In secondo luogo, egli applica alla società l'immagine della scienza cosmologica del suo tempo, che vedeva l'emersione da un iniziale stato di caos di una realtà stabile e ordinata di durata indefinita. In terzo luogo, c'è in Cournot la visione di una condizione umana stabilizzata da un meccanismo di riproduzione di prezzi di equilibrio, che egli come pioniere del marginalismo contribuì a prefigurare. Come è noto, oggi la scienza non crede più al passaggio dal caos all'ordine (al contrario!), e l'economia non crede più ai prezzi di equilibrio. Ma la

visione di Cournot non può ridursi a questa visione «datata» del progetto scientifico e del sistema economico. Egli parla di una «... storia che, assorbita dalla scienza dell'economia sociale, finirà come un fiume le cui acque si disperdono (a beneficio del più grande numero) in una miriade di canali di irrigazione, perdendo così la loro unità e grandezza». La visione di Cournot non è però quella di un seguace mistico degli automatismi di mercato. Egli crede nello Stato e nell'amministrazione, e vede anzi nella direzione statale di un'economia mista il vero quadro politico definitivo della sua Fine della Storia. A proposito del socialismo, in particolare dopo la sconfitta della Comune di Parigi del 1871, Cournot ne vede la completa impossibilità in un solo paese; gli altri paesi lo soffocherebbero.

La fine della storia è pertanto per Cournot l'affermazione di una razionalità scientifica quasi geometrica (l'«alveare»), la trasformazione della grandezza in utilitarismo (il «fiume e i canali»), e la forte direzione statale di un processo economico di mercato (la Germania di Kohl e il Giappone di oggi, assai più della socialdemocrazia). La storia finisce non perché gli eventi smettano di avvenire, ma perché si è perfezionato il quadro sistemico dentro cui questi eventi stessi possono avvenire. Cournot non è forse originale; da un lato, segue le tracce di Saint-Simon (l'amministrazione delle cose) e di Comte (la sociologia positiva come scienza del progresso dentro l'ordine sociale); dall'altro, precede Pareto, Weber e Luhmann; ma, in definitiva, riesce a dare una formulazione chiara e compiuta della teoria moderna della confluenza della storia nell'amministrazione della complessità sociale.

Da Stalin a Fukuyama: comunismo capitalistico e capitalismo comunista

Non bisogna sottovalutare la versione di Cournot della Fine della Storia. Essa può sembrare, certo, banalmente positivistica, ottocentesca, frutto di un incontro a mezza strada fra marginalismo economico, razionalismo borghese, utilitarismo, fidu-

cia nel dirigismo amministrativo. Nell'essenziale, però, essa disegna i tratti essenziali di ogni possibile futura versione della Fine della Storia: gli avvenimenti continueranno a susseguirsi tutti diversi l'uno dall'altro, il nazionalismo, la religione e il socialismo continueranno a presentarsi, la stessa natura umana continuerà a manifestare la sua irrequieta ricerca del nuovo, ma il quadro economico e sociale generale non potrà essere modificato; questo quadro è quello della società industriale moderna.

Il socialismo moderno non si contrappose affatto, a nostro avviso, all'impostazione generale della filosofia della storia di Cournot. Anzi, i fondamenti filosofici di quest'ultimo (industria, razionalismo, scienza) furono pienamente mantenuti. Semplicemente, il socialismo sarebbe stato la *vera* fine della storia: una società senza classi, retta da uno stato giusto ed efficiente, in cui il principio della razionalità scientifica, liberato dagli interessi particolaristici che ne impedivano la piena applicazione, avrebbe finalmente potuto imporsi in modo pieno e deciso. È questo, infatti, il «socialismo scientifico»: stato, razionalità, scienza, utilità sociale, progressivo superamento delle passioni egoistiche in favore dei sentimenti altruistici. Certo, questo «socialismo scientifico» veniva servito al palato dei consumatori con un piattino di «comunismo utopistico», in cui si parlava di estinzione dello stato, del mercato, della moneta, di tutti i residui della «preistoria». La storia, in questa versione, sarebbe cominciata proprio con il socialismo-comunismo, dal momento che fino alla rivoluzione socialista ci sarebbe stata soltanto la «preistoria». Ma questa storia stessa, curiosamente, era identica con la «fine della storia», perché in questa concezione il divenire della società era indistinguibile dall'accumulazione progressiva di elementi «sociali» ulteriori. Vogliamo esprimerci qui in modo brutalmente chiaro, rischiando anche l'eventuale semplificazione: la sola vera filosofia della storia che il movimento socialista e poi comunista ha mai adottato è stata una versione «di sinistra» della teoria della Fine della Storia.

Non intendiamo ripetere in questo paragrafo analisi già svolte precedentemente, e argomentare ancora tesi già mille volte presentate in questo come in altri saggi: il movimento operaio e so-

cialista ha adottato una visione del mondo ricalcata su quella della borghesia razionalista, e non poteva che adottarne anche le premesse filosofiche fondamentali; fra queste premesse, l'idea della Fine della Storia era una delle principali. Certo, questa idea non era immediatamente riconoscibile, perché si accompagnava all'idea di Progresso Illuminato e di Evoluzione Sociale, ed era così possibile continuare a pensare che la Fine della Storia fosse un residuo signorile, aristocratico e feudale. È questo un vero e proprio errore di orientamento, perché la Fine della Storia è invece una nozione squisitamente borghese (la cultura signorile e feudale non ha neppure una vera nozione di Storia, e non può neppure pertanto avere la nozione derivata di Fine della Storia, che presuppone pur sempre la Storia come luogo temporale di realizzazione, integrale o meno, di processi razionali il cui fondamento non sta in Dio o nella tradizione). Non bisogna pertanto stupirsi del fatto che la teoria della Fine della Storia sia passata da Cournot (borghesia) a Stalin (proletariato), per finire infine a Fukuyama (capitalismo globale contemporaneo), senza subire modificazioni qualitative.

Stalin sapeva bene che un'economia non è nulla senza un'antropologia, e che una società del lavoro gestita da un partito-stato richiedeva un'integrazione ideologica, l'«uomo nuovo». È infatti impossibile riprodurre un meccanismo economico fondato sulla pianificazione, la proprietà statale, la piena occupazione, gli eroi del lavoro socialista, il monopolio politico assoluto del partito marxista-leninista (nella nostra riforma semantica: stalinista-stalinista), l'isolamento sociale degli artisti e degli intellettuali in comunità dedite alla «pura arte», eccetera, senza una radicale riforma della natura umana, l'uomo nuovo. La fine staliniana della storia implica allora due perfezionamenti illimitati di un processo temporale qualitativamente già deciso e previsto: da un lato, l'integrale socializzazione dell'economia; dall'altro, l'edificazione antropologica dell'uomo nuovo sovietico. Vorremmo insistere su questo aspetto, spesso trascurato, perché tutta l'immensa stupidità storica del krusciovismo dopo il 1956 consisteva proprio nel pensare di proseguire la «costruzione del socialismo» mantenendo in piedi il monopolio del partito-stato

all'interno di una società programmaticamente deideologizzata. In ogni caso, riteniamo fermamente che il fallimento del socialismo reale sia stato antropologico, *non* economico come molti pensano. Dopo il 1956 si autonomizzarono completamente tre distinti settori sociali: gli operai e i contadini, utenti passivi dei vantaggi sociali offerti dal sistema sovietico, ma privi di autonomia politica, non più soggetti di attività, ma oggetti di mobilitazione amministrativa; gli intellettuali, tagliati fuori da ogni attività politica, isolati in comunità autosufficienti dedite al culto della cultura «disinteressata» e all'invidia per un Occidente mitizzato; i politici di professione, in rapida trasformazione in direzione di un tipo umano di amministratore deïdeologizzato. Così, l'«uomo nuovo» di Stalin fallì, o meglio, produsse Gorbaciov e Eltsin. Non poteva essere diversamente. Lo stalinismo-stalinismo era una teoria della fine della storia, in cui Cournot aveva preso il posto di Marx; un Cournot, certo, colorato di rosso, che manteneva però il concetto positivistico di gestione razionale di una società del lavoro, che «chiudeva la storia» in nome della scienza. Diciamolo pure diversamente: ogni «socialismo scientifico» è una fine della storia, appunto perché la scienza è un orizzonte teorico che non può consentire a nessun altra oggettivazione del pensiero di «superarla». Si dirà, certo, che la scienza non esiste, ma esistono soltanto, alla Kuhn, paradigmi scientifici plurali che si succedono, salvando così l'innovazione qualitativa. Ammettiamolo pure. Non è questa, però, la nozione di «socialismo scientifico» coltivata per 120 anni dal movimento operaio; per esso il socialismo *scientifico* era l'amministrazione razionale dell'insieme sociale ispirato dalla conoscenza delle *leggi* dello sviluppo storico; se le parole hanno ancora un senso, il termine *legge scientifica* significa una conoscenza razionale che si deve *applicare*; e allora, l'applicazione razionale alla società delle leggi della storia è esattamente la fine della storia.

Il nome di Francis Fukuyama è legato ad un saggio del 1989 e ad un libro del 1991, dedicati entrambi al tema della Fine della Storia. Se accostiamo qui il suo nome a quello di Stalin, ciò avviene perché riteniamo che la sua teoria sulla fine «capitalistica» della storia assomigli alla teoria staliniana della fine «socialistica»

della storia stessa. Da un punto di vista storiografico, questo accostamento è legittimo, dal momento che lo stesso Fukuyama si rifà come fonte principale della sua concezione ad Alexandre Kojève, studioso di Hegel e ammiratore negli anni Quaranta dello stalinismo. Kojève vede nel socialismo la capacità storica di creare uno Stato *universale* e *omogeneo* (i due attributi che a suo tempo Hegel aveva coniato per indicare il coronamento di qualsiasi filosofia del diritto razionalmente costruita), e sviluppa anche una sua propria filosofia del diritto (rimasta inedita e pubblicata nel 1981 dopo la sua morte, avvenuta nel 1968), in cui la «storia civile» dell'Occidente è scandita attraverso le tre tappe dell'eguaglianza aristocratica, dell'equivalenza borghese e dell'equità socialista (tre momenti che ricordano indiscutibilmente i tre momenti marxiani della dipendenza personale, dell'indipendenza personale e della libera individualità); l'equità socialista è indubbiamente la sintesi fra eguaglianza aristocratica ed equivalenza borghese.

Ciò che però ci interesse in questo contesto non è Kojève come ponte fra Stalin e Fukuyama. Ci preme invece sottolineare che l'americano Fukuyama scrive un saggio sulla fine della storia nel 1989, pochi mesi prima del crollo dei sistemi socialisti dell'Est europeo, affermando che la fine della sfida organizzata del socialismo al capitalismo comporta inevitabilmente l'ammissione che l'orizzonte liberaldemocratico della civiltà capitalistica (ormai universale ed omogenea) è la fine della storia. Certo, Fukuyama ammette apertamente che continueranno le sfide economiche, i nazionalismi, i fondamentalismi religiosi, le stesse lotte di classe fra ricchi e poveri; ciò che non continuerà più, invece, è la vecchia convinzione che ci possa essere un'alternativa *globale* al capitalismo liberale, alternativa globale che il comunismo storico ha voluto essere. Il capitalismo liberale è per Fukuyama esattamente quello che il socialismo è per Stalin: la fine della storia intesa come fine di trapassi qualitativi nel processo di successione delle epoche storiche.

In un libro filosofico pubblicato nel 1991, Fukuyama aggiunge a questa sua diagnosi storica una fondamentale integrazione antropologica. Abbiamo visto come Stalin sia stato perfetta-

mente consapevole della necessità di una fondazione *antropologica* del comunismo (l'uomo nuovo), e che il suo fallimento al riguardo sta nel fatto che non si può fare nessun uomo «nuovo» togliendo all'uomo vecchio ogni libertà di azione politica e intellettuale reale: l'uomo nuovo diventa l'azzeramento delle vecchie differenze «borghesi» che fa da presupposto alla manipolazione burocratica illimitata (nella riforma semantica da noi proposta: all'incapacità strutturale della classe operaia di andare oltre alla salarializzazione universale come suo proprio modo di opporsi alle conseguenze economiche delle crisi capitalistiche). Fukuyama, nel suo libro del 1991, sostiene che la fine capitalistica della storia si basa su una antropologia filosofica migliore di quella perseguita dal comunismo storico novecentesco. Il capitalismo soddisferebbe infatti sia il *desiderio* che l'impulso al *riconoscimento* tipico degli uomini, laddove il socialismo con il suo livellamento forzato e la manipolazione amministrativa della singolarità umana soffocherebbe entrambi. Fukuyama fa riferimento a Platone (e alla sua antropologia filosofica espressa nel *Fedro* e nella *Repubblica*) e ad Hegel (e alla dialettica fra servo e signore sviluppata nella *Fenomenologia dello Spirito*) per affermare che la natura umana vuole ad ogni costo il riconoscimento della propria irriducibile differenza singolare (ed ecco la «democrazia» intesa come conteggio delle teste singole), insieme con il soddisfacimento del proprio desiderio di potere, ricchezza ed onori che risulta incompatibile con il livellamento socialista. Il capitalismo, in sostanza, è in grado di offrire un quadro economico-sociale *definitivo* all'esplicazione di questi due parametri antropologici fondamentali, ed è per questo che può essere definito la fine della storia.

La teoria antropologica di Fukuyama (che si ispira ad autori relativamente poco noti come Strauss e Bloom) è di tipo classico, trovando la sua ispirazione appunto in Platone e in Hegel. Chi scrive ritiene che essa non debba essere sottovalutata. Non abbiamo infatti mai creduto (a differenza del 99% dei marxisti novecenteschi) che il comunismo potesse vincere contro il capitalismo sulla base dello sviluppo delle forze produttive, oppure sulla base di una pedagogia collettivistica autoritaria che impo-

neva per decreto il livellamento solidaristico. Le sconfitte e le vittorie si giocano a nostro avviso sul doppio livello della natura umana e della comunità umana. È questa la ragione per cui bisogna accettare il terreno di scontro che Fukuyama propone: se il capitalismo è veramente in grado di soddisfare gli impulsi al desiderio e al riconoscimento di settori significativi della popolazione mondiale (non *tutti*, certo), allora la diagnosi della Fine della Storia acquista una sua sinistra plausibilità, e non basterà dire che noi personalmente non siamo sentimentalmente d'accordo.

Modo di produzione capitalistico e fine della storia

Abbiamo iniziato questo libro ricordando che Marx non parla praticamente *mai* di capitalismo e di socialismo, e che il suo stesso concetto di comunismo è ambiguo, perché oscilla fra un movimento reale in corso e una società post-storica al di là del mercato e dello stato. Nel corso della trattazione abbiamo violato consapevolmente queste avvertenze, parlando continuamente di «capitalismo» e di «socialismo» come niente fosse. Lo abbiamo fatto perché il lettore si renda conto *da solo* che viviamo in una confusione semantica quotidiana, e che non ci sono ancora le condizioni *storiche* minime per uscirne (finché le forze che si dicono «comuniste» saranno dirette da un ceto politico professionale filosoficamente nichilista, *non* ci può essere *nessuna* possibilità di uscita dalla crisi; a sua volta, questo ceto politico professionale filosoficamente nichilista non è che il riflesso «amministrativo» di un'impotenza storica globale dei gruppi sociali che dovrebbero fornire un'alternativa). Marx parla di modo di produzione, ed è questo il concetto da tenere ben fermo. Naturalmente, Marx stesso, quando era ancora in vita, affermò esplicitamente che la sua teoria dei modi di produzione *non* era una filosofia della storia, e non bisognava trasformarla in una profezia teleologica sulla fine (comunista) della storia. Si potrebbe dunque ritenere che la teoria marxiana dei modi di produzione, non essendo teleologica, è al riparo dagli esiti metafisici prima evocati.

Purtroppo le cose non sono così semplici. Non basta, infatti, ripetere in modo rassicurante che il modello marxiano di modo di produzione capitalistico *non* è una filosofia della storia. Certo, Marx *non* vuole che lo sia, ma il fatto che Marx non lo voglia non è un argomento. Se, poniamo, la descrizione dell'orizzonte storico della società del capitale fornita dallo stesso Marx portasse irresistibilmente ad escludere ogni realistica possibilità di trascendimento effettivo, in base agli *stessi parametri* forniti da Marx, si giungerebbe alla conclusione, paradossale ma non errata, che Marx è stato senza volerlo un teorico «oggettivo» della Fine della Storia, e che questa Fine della Storia non è la comunità comunista senza mercato e senza stato in cui i lavoratori associati soddisfano armonicamente i loro bisogni naturali e non alienati, ma è proprio il Modo di Produzione Capitalistico globalizzato e perfezionato.

Spieghiamoci meglio. La teoria del modo di produzione capitalistico può diventare una teoria della necessità storica del comunismo *soltanto* se c'è in essa una teoria della Contraddizione. Senza teoria della contraddizione, la teoria marxiana del capitalismo è di per sé una perfetta teoria della fine (capitalistica) della storia. Marx scrive: «La contraddizione, esposta in termini generali, è questa: il capitale è esso stesso la contraddizione in processo». Bene, che cosa significa? Significa che, aggiunge Marx, «... il capitale si manifesta sempre più come una *potenza sociale* — di cui il capitalista è l'*agente* — che ha ormai perduto *qualsiasi rapporto proporzionale* con quello che può produrre il *lavoro* di un singolo individuo; ma come una potenza sociale, estranea, indipendente, che si contrappone alla *società* come entità materiale» (sottolineature nostre). La contraddizione fondamentale non è dunque quella fra capitalisti e operai (che produce una lotta di classe sempre risolvibile sul piano del salario, individuale o sociale), e neppure quella dei capitalisti fra di loro (che produce crisi economiche sempre risolvibili con un processo di distruzione-trasformazione-ricostruzione di forze produttive), ma è quella fra due entità generali, la *potenza sociale del capitale* e la *società come entità materiale*. La contraddizione fondamentale del modo di produzione capitalistico è dunque quella fra capita-

le e società; il capitale socializza contraddittoriamente le forze produttive fino al punto che la società gliele rovescerà contro in una forma, per usare le esatte parole di Marx, di «condizioni di produzione sociali, comuni, generali».

Ebbene, se la contraddizione è quella fra capitale e società, allora bisogna tristemente concludere che la teoria del modo di produzione capitalistico è già completamente una teoria della Fine della Storia, o se si vuole della Modernità come Fine della Storia, o meglio della Post-Modernità come Fine della Storia. Il rapporto di capitale è infatti per sua natura un rapporto di sottomissione, prima formale e poi reale, della società alla sua riproduzione globale, a meno che si pensi (e chi scrive *non* lo pensa) che i poveri del mondo non sopporteranno a lungo una simile infame diseguaglianza (in effetti non la sopportano, e protestano fisiologicamente con il nazionalismo e il fondamentalismo comunitario), che la classe operaia non smetterà di lamentarsi per lo sfruttamento cui è sottoposta (e in effetti protesta, e le sue proteste si chiamano socialdemocrazia e stalinismo), o che la «società civile» si opporrà sempre alla corruzione politica e all'inquinamento ambientale (e infatti si oppone, e la sua opposizione si chiama movimenti di cittadini e «opinione pubblica»). Per dirla in breve: una teoria dei modi di produzione non è ancora *nulla*, se non è anche una teoria delle contraddizioni di un modo di produzione; ma una teoria delle contraddizioni di un modo di produzione è ancora *poco*, se non è anche una teoria dell'efficacia di queste contraddizioni stesse. È necessario dunque fare una raccomandazione tassativa: bisogna evitare sia le teorie che dichiarano affrettatamente che non esiste nessuna contraddizione efficace sia le teorie che dichiarano affrettatamente di aver trovato la contraddizione giusta, e basta lavorare sistematicamente su di essa.

Un esempio del primo atteggiamento può essere trovato nella Scuola di Francoforte, secondo la quale il capitalismo integrava irreversibilmente tutte le forze soggettive antagonistiche, in particolare le masse popolari; le conseguenze di questo atteggiamento possono essere due: da un lato, si apre una rincorsa interminabile di *altri* soggetti (Marcuse, o meglio il marcusismo ses-

santottino); dall'altro, si trasforma la diagnosi di non-trascendimento del capitalismo in diagnosi di non-trascendimento della Modernità (Habermas).

Un esempio del secondo atteggiamento può essere trovato oggi in un certo radicalismo ecologista, che ha sostituito in molti superficiali «rivoluzionari» il vecchio radicalismo operaista. Secondo alcuni, ciò che non era riuscita a fare la classe operaia con le sue lotte, farà l'ambiente che il capitale continua ad inquinare. Tutto ciò ci sembra risibile: la risposta del mercato capitalistico all'ambiente inquinato è far diventare l'ambiente inquinato un mercato capitalistico, attraverso l'*ecobusiness* dell'ecocapitalismo.

Una nuova teoria delle «contraddizioni efficaci» del modo di produzione capitalistico *comincia* dopo che siano state scartate, cortesemente ma fermamente, tutte le interpretazioni insufficienti sopra ricordate. Abbiamo rilevato che non è possibile fare a meno della nozione di modo di produzione, e che questa nozione resiste alla spietata *pars destruens* da noi condotta nella prima parte di questo saggio. È necessario ora sottoporre spregiudicatamente questa nozione alla prova decisiva, quella della nozione di Fine della Storia.

Non è facile. E non è facile soprattutto perché il metodo dell'analogia con la dissoluzione di altri precedenti modi di produzione (comunitario primitivo, nomade-pastorale, antico-orientale, asiatico, schiavistico-antico, feudale-occidentale, eccetera) non può essere applicato automaticamente, per un insieme di ragioni, di cui daremo qui due: in primo luogo, perché il modo di produzione capitalistico è il *primo* che sottomette alla propria riproduzione sociale lo stesso processo di divisione del lavoro, moltiplicando incessantemente la connessione mediante il conflitto (al punto che la sua pretesa di intrascendibilità — moderna e post-moderna — è garantita «religiosamente» assai meglio di quella feudale-signorile, che ha in generale bisogno di una sanzione trascendente, facilmente «smontabile» con il ricorso alla razionalità scientifica); in secondo luogo, perché il modo di produzione capitalistico è il *primo* che si sia veramente universalizzato nel mondo intero, coprendo tutto lo spazio possibile (al

punto che la Fine della Storia è propriamente una Fine della Geografia), e riproducendosi attraverso l'incessante azione reciproca di un moto centripeto (che omogeneizza e subordina tutte le forme di vita alla nuova «classe globale» di cui parla Jameson) e di un moto centrifugo (che frammenta e disperde popoli, razze, religioni, nazioni, classi, sessi, eccetera, mettendoli tutti gli uni contro gli altri). Questa *novità storica e geografica* del modo di produzione capitalistico non rende soltanto difficile l'uso corretto dell'analogia storica (e chi scrive lo ammette apertamente, pur avendo scritto un libro fondato su di essa, *L'Assalto al Cielo*), ma è anche la base reale di tutte le teorie della Fine della Storia. Abbiamo già rilevato che la tradizione marxista ha sempre sostenuto che la contraddizione principale del modo di produzione capitalistico è quella che deriva dal carattere sempre più sociale della produzione e quello sempre più privato della appropriazione, e che vi sono buone ragioni per *non* accettare questa formulazione nella sua interezza (il capitalismo socializza il lavoro, ma lo fa conflittualmente, e dunque privatisticamente, non solo nel suo versante «distributivo», ma anche nel suo versante «produttivo»). La conclusione è di una semplicità disarmante: abbiamo bisogno di un *nuovo* modello di modo di produzione capitalistico; quello *vecchio* non resiste alle formulazioni sofisticate del Moderno, del Post-Moderno e della Fine della Storia.

Libera individualità integrale e fine della storia

A differenza di come molti pensano, il primo libro del *Capitale* di Marx, pubblicato nel 1867 (e l'unico pubblicato: da tempo siamo convinti che Marx, *non* pubblicò gli altri perché non ne era soddisfatto; Engels lo fece dopo la sua morte in base a una diversa concezione della «scientificità»), non parla del modo di produzione capitalistico nella sua interezza, ma soltanto del rapporto di capitale, cioè del rapporto fra lavoro salariato e plusvalore nel contesto del dominio della forma di merce. Il rapporto di capitale è il motore del modo di produzione capitalistico, ma

non coincide con quest'ultimo. Le contraddizioni del rapporto di capitale ci sono, e danno luogo appunto alle crisi capitalistiche (di cui la tradizione marxista americana ha offerto le due varianti principali, risalenti rispettivamente a Paul Mattick e a Paul Sweezy). Queste contraddizioni, però, non permettono in nessun modo di *fuoriuscire* dal modo di produzione capitalistico; che infatti cada il saggio del profitto, o che vi sia invece un sottoconsumo strutturale, in ogni caso non si esce dal raggio del modo di produzione capitalistico. Il ricorso alla «volontà» della classe operaia, o di qualunque altro soggetto, è altrettanto illusorio. Non bisogna dunque stupirsi che il Moderno possa essere definito in termini di Disincanto, che il Post-Moderno venga identificato in un Disincanto Allegro, e che la Fine della Storia chiuda entrambi come un coperchio.

Nello stesso tempo, Marx aveva apertamente affermato che la libera individualità è incompatibile con la «chiusura» del modo di produzione capitalistico. In quello che è il suo testo filosofico fondamentale, tratto dai *Grundrisse*, Marx dice apertamente che i modi di produzione precapitalistici si basano sulla *dipendenza personale* degli uomini, mentre il modo di produzione capitalistico sviluppa la loro piena *indipendenza personale*, e solo il comunismo permette l'integrale fioritura della loro *libera individualità*. Cento anni di economicismo e di malcostume populistico nell'insegnamento del marxismo hanno consentito che si ritenesse necessario sapere tutto sulla composizione organica del capitale, sugli schemi di riproduzione e sulla caduta del saggio di profitto (con grida di indignazione quando gli allievi confondevano saggio e massa dei profitti), e non sapere invece nulla del fatto che per Marx la differenza fra capitalismo e comunismo non sta nella coppia oppositzionale ingiustizia/giustizia, ma nella coppia oppositzionale indipendenza personale/libera individualità. La «persona», intesa marxianamente come «maschera di carattere», è perfettamente rispettata nel capitalismo (ed è per questo che tutti i «personalismi» cristiani alla Maritain fioriscono in esso senza alcun problema!); il capitalismo non vuole la persona, che è il substrato sostanziale della forza-lavoro, ma soltanto la forza-lavoro (e non è un caso che l'empirismo inglese, la prima filosofia veramente capitalistica del-

la Modernità, dichiari di disinteressarsi al problema della sostanza). Si pongono allora tre distinte questioni, che bisogna saper impostare correttamente: che significa «individualità»?; che significa «libera», come attributo di «individualità»?; che significa «integrale», come attributo di «libera individualità»?

In primo luogo, il termine «individualità» connota la specificazione singolare di in-dividuo, che significa entità non ulteriormente divisibile. Il termine, di origine latina, corrisponde esattamente al greco a-tomo. L'individuo moderno è un atomo sociale, che si relaziona e si aggrega con altri atomi senza però appartenere originariamente a un insieme più vasto. Nella società organica, feudale e signorile, le ricche singolarità allora esistenti non erano in-dividui in senso borghese-moderno non certo perché avessero un'interiorità più superficiale della nostra (forse che Dante Alighieri o Francesco Petrarca avevano un'interiorità inferiore a quella di Dickens o di Baudelaire? No certamente), ma nel senso che appartenevano ad insiemi sociali «organici» più vasti. Non è un caso che il primo vero e proprio romanzo moderno, il *Don Chisciotte* di Cervantes, esprima la tragi-comicità del personaggio nel fatto che il suo rispetto per i valori feudali, in sé assolutamente serio, diventa comico perché i valori feudali sono socialmente tramontati. L'in-dividualità ha dunque come presupposto sostanziale l'affermazione del modo di produzione borghese-capitalistico. Il comunismo non deve dotarsi in proposito di un'antropologia dell'azzeramento della memoria storica (l'uomo nuovo, eccetera), ma semplicemente liberare l'individualità dalle estraneazioni cui il capitalismo necessariamente la sottopone. E le estraneazioni consistono in ciò, che il capitalismo deforma e irrigidisce unilateralmente in senso economicistico le caratteristiche naturali che pure la stessa individualità possiede. Caratteristiche naturali, a loro volta, che non derivano affatto da una fantomatica «natura umana» che precederebbe invariata il processo storico di individualizzazione progressiva della personalità, ma che connotano proprio la *natura umana storica* che il capitalismo ad un tempo produce e deforma.

In secondo luogo, l'individualità è «libera» nella doppia accezione che questo termine può sensatamente avere. Da un lato, è

libera nel senso kantiano del termine, come autonomia da leggi che la determinerebbero necessariamente senza lasciarle margine alcuno di scelta. È chiaro che l'individualità non può essere libera da malattie e da morte, perché è proprio del genere umano la finitezza e la mortalità. Nello stesso tempo, finché c'è il modo di produzione capitalistico, ai vincoli «endogeni» del corpo si aggiungono i vincoli «esogeni» delle *leggi* di riproduzione del capitalismo, e non si può dunque essere «liberi» nel capitalismo per il semplice fatto che le norme di riproduzione sociale stanno fuori di noi. Si vede qui l'errore commesso da Engels quando, intendendo seguire Spinoza contro Kant, volle definire la libertà come coscienza della necessità. Questa definizione è errata, perché Spinoza la volle limitare alla conoscenza della «natura», e non la intese certo estendere alla conformità alle «leggi economiche» di riproduzione sociale (che Spinoza non conosceva, e che erano comunque fuori dal suo raggio di interessi). Il fatto che per cento anni i marxisti (ma non l'ultimo Lukács, che dedicò parte della sua *Ontologia dell'Essere Sociale* a una confutazione dell'identificazione engelsiana di libertà e di necessità) abbiano ripetuto la formula engelsiana non è che un'ennesima prova del fatto che gran parte del «marxismo storico» non è mai fuoriuscito dal raggio del razionalismo positivistico «di sinistra».

Dall'altro, l'individualità è libera nel senso hegeliano del termine, liberata cioè attraverso la pretesa del riconoscimento che emerge dalla dialettica fra servo e padrone. A differenza di come pensa Fukuyama (che pure è indiscutibilmente geniale nel mettere Hegel al servizio della sua antropologia capitalistica), il capitalismo non può consentire un vero «riconoscimento» dell'individuo che tocchi la globalità (l'integralità, appunto) della sua dimensione; il capitalismo riconosce soltanto il «valore» dell'individuo secondo una modalità economica che si basa sempre, in ultima istanza, sul valore di scambio di esso (sia pure con modalità differenziate per artisti, prostitute, ingegneri progettisti, autisti, giornalisti e *colf* filippine). In sintesi: le due caratteristiche della libertà, autonomia e riconoscimento, non sono soddisfatte nel modo di produzione capitalistico.

In terzo luogo, la libera individualità è nel comunismo «inte-

grale» in un senso molto preciso. Integrale non può significare perfetta, compiuta, completata, esaurita, eccetera, per il semplice fatto che questa sarebbe appunto una Fine della Storia. Integralità non significa completamento, ma «integrazione» di dimensioni distinte dell'essere sociale. La libera individualità integra le dimensioni economiche, politiche e culturali che fanno parte «integrante» della natura umana storicamente prodotta dalla storia intesa come universalizzazione contraddittoria del genere. Il modo di produzione capitalistico può integrare la dimensione economica dell'uomo, riducendo in modo unilaterale la ricchezza dell'espressività umana al solo aspetto della valorizzazione, sia della propria forza-lavoro che della propria attività imprenditoriale indipendente (ed è per questo che ci si può «realizzare» indubbiamente di più nel capitalismo con una attività autonoma che con un lavoro salariato), ma non può integrare né la sua dimensione politica né la sua dimensione culturale. Non può integrare la sua dimensione politica perché non ci può essere nessuna vera «democrazia» nel capitalismo, come abbiamo sostenuto nella prima parte, essendo il capitalismo sempre e necessariamente un'oligarchia di ricchi; la democrazia ci può certamente essere in una comunità di 20.000 abitanti in condizioni di altissima e consapevole partecipazione politica, ma appena si passa ai livelli «sistemici» dell'economia internazionale c'è soltanto imperialismo e oligarchia finanziaria. Non può integrare la sua dimensione culturale (e non ripetiamo qui cose già accennate nel capitolo sul Post-Moderno) perché nel capitalismo la vera cultura non può che opporsi alla degradante logica della mercificazione, anche se questa stessa cultura viene riciclata dagli stessi capitalisti come insieme di pezzi unici e «autentici» quotati nel mercato dell'arte e dei beni rifugio.

La libera individualità integrale si costituisce processualmente nella resistenza al modo di produzione capitalistico. Essa è la dimensione antropologica che rende filosoficamente espressiva la dimensione ontologica «muta» del modo di produzione. Non sono necessarie altre nozioni per la ricostruzione del pensiero comunista. La semplicità è il sigillo del vero. Questa semplicità, però, attende ancora di essere sviluppata in modo soddisfacente.

La fine della vecchia sintesi teorica

Abbiamo iniziato questo saggio con alcune proposte di ridefinizione semantica di nozioni collaudate, e lo terminiamo con una breve riformulazione degli stessi problemi. Si è visto come Habermas, nel suo tentativo di definizione formalistica delle strutture del Moderno, finisca paradossalmente con l'arrivare alle stesse conclusioni di Lyotard, di Cournot e di Fukuyama: il capitalismo globalizzato è la società «finale» del processo storico di sviluppo dell'umanità. Nello stesso tempo, la tradizionale teoria comunista del superamento del capitalismo non è realmente in grado di rispondergli se non con un atto di fede, una scommessa, e una testarda riproposizione della probità morale delle proprie intenzioni originarie, sciaguratamente dimenticata nell'applicazione pratica (stalinismo, eccetera). Le impostazioni di autori come Jameson e Harvey sono invece molto feconde, perché vi è in esse una periodizzazione della modernità, ricavata da un rimando non economicistico alle fasi di sviluppo del capitalismo. Chi scrive si è ispirato ad esse, anche se si tratta pur sempre soltanto di un punto di partenza di un lungo cammino ancora da fare.

Ci troviamo nel pieno della *terza* rivoluzione industriale, che dovrebbe più correttamente essere definita *quarta* transizione capitalistica, se si comprende anche il periodo della «accumulazione originaria» dal Cinquecento al Settecento. Nel linguaggio di Habermas, il Moderno si costituisce alla fine della *prima* transizione capitalistica (con l'Illuminismo settecentesco), si problematizza alla fine della *seconda* (Marx, Baudelaire, gli impressionisti), si manifesta in tutta la sua contraddittorietà durante la *terza* (avanguardie storiche, Weber, Lenin, Lukács, Ford e Keynes), e prosegue durante la presente *quarta* fase, in cui il «progetto» non è compiuto, abbandona le precedenti illusioni organicistiche e si riformula in chiave di teoria dell'agire comunicativo (è chiaro che Habermas *non* usa questa terminologia, che però riteniamo di potergli applicare senza deformarlo). Nel linguaggio di Lyotard, il Post-Moderno sorge alla fine della *terza* e all'inizio della *quarta* come disincanto senza tragedia. Nel lin-

guaggio di Jameson e di Harvey, il Post-Moderno è visto anch'esso come un fenomeno specifico della *quarta* transizione capitalistica, che connota un'epoca di globalizzazione e di flessibilizzazione del modo di produzione capitalistico, di cui incarna appunto una fase, non una conclusione.

Si tratta di cose note, ma le cose note, appunto perché tutti le credono note, non sono conosciute. Si sa che Marx non scrisse mai nessun libro sul modo di produzione «comunista», anzi se ne guardò bene. Nella sua concezione, che era appunto estremamente «moderna», scrivere *in positivo* sul comunismo, magari descrivendolo, sarebbe stato il massimo di utopismo, cioè di pre-modernità; il comunismo poteva essere soltanto *ricavato* mediante una dialettica della negazione del capitalismo, la cui concretizzazione doveva essere integralmente abbandonata alle generazioni future. In questo modo, però, il comunismo diventava cosa del futuro, dal momento che il presente deve pur sempre essere determinato, descritto, interpretato (ed ecco la ragione per cui filosoficamente Hegel è più grande di Marx, e non bisogna temere di dirlo). L'ontologia marxiana è un'ontologia negativa, come la teologia negativa di Dionigi l'Aeropagita e di Meister Eckhart; se per questi ultimi di Dio si può soltanto dire ciò che non è, per Marx del comunismo si può soltanto dire ciò che non è (non c'è la merce, non c'è la divisione del lavoro, non c'è lo stato, non c'è il potere, eccetera). Non ripetiamo qui cose già ampiamente dette nella prima parte di questo saggio, che abbiamo voluto ricordare soltanto per chiarirle meglio al lettore. È chiaro però che se per Marx il comunismo si ricava soltanto per dialettica negativa dal capitalismo (e non si può invece ricavare per dialettica negativa dai modi di produzione pre-capitalistici, che danno luogo soltanto a egalitarismi forzati di tipo monastico, militare e aristocratico), si avranno allora *tanti* diversi «comunismi» quante sono le diverse transizioni capitalistiche. Non c'è a nostro avviso nulla di traumatico in questa conclusione, al di fuori della pigrizia e del conservatorismo di chi ha paura di trarla perché teme in questo modo di perdere il suo tesoro di militanza, appartenenza e identità.

Il comunismo della *prima* transizione capitalistica è stato

quello di Babeuf, tratto da quelli di Morelly, Mably e Mesnier. Si è trattato di una radicalizzazione egualitaria del paradigma dello stato di natura, in cui viene regolamentato il soddisfacimento di bisogni «naturali», sulla base di una legge agraria che colpisce la proprietà in nome della frugalità contro il lusso. Questo comunismo è anticapitalistico, ma lo è nella misura in cui si oppone al decollo capitalistico stesso, in nome di una società evocata attraverso il Mito dell'Origine. Questo comunismo babuvista è ovviamente una filosofia della Fine della Storia: il vivere secondo natura significa appunto ricondurre la storia alle sue origini perdute e dimenticate. Si ha qui un tipico esempio di come *ogni* teoria della Fine della Storia è *sempre* anche una teoria dell'Origine della Storia (la stessa nozione di Fine presuppone quella di Origine, come Aristotele sapeva molto bene, e come *non* sanno più i moderni filosofi differenzialisti). In questo senso, la teoria della Fine della Storia è pre-moderna (non però nella nostra accezione, dal momento che estendiamo la Modernità al periodo 1490-1795, visto che in questo periodo si ha la *prima* transizione capitalistica).

Il comunismo della *seconda* transizione capitalistica è stato quello di Marx. Esso è stato pensato sulla base dell'autonomia della classe operaia del tempo, un'autonomia che precede la sua incorporazione nello stato nazionale imperialistico. È questo il periodo del luddismo, del cartismo, del mutualismo, dei socialismi utopistico-progettuali (Owen, Fourier, Cabet, eccetera). In questo periodo sono già presenti concezioni partitiche del comunismo (ad esempio Blanqui), che sarebbe un grave errore di semplificazione ritenere semplicemente insurrezionaliste e «golpiste». Non è affatto un caso che in Marx non ci sia nessuna teoria del «socialismo» (nozione, come abbiamo visto, assolutamente *assente* in Marx) e neppure del «capitalismo» (nozione che allude a una società che crea ricchezza distruggendo comunità: la vera e propria distruzione delle comunità pre-capitalistiche avverrà quasi cento anni dopo la prima rivoluzione industriale, a fine Ottocento; in Inghilterra, dove avviene prima, l'anti-capitalismo è quello di Carlyle e Byron). E non è neppure un caso, di conseguenza, che Marx pensasse a un passaggio di-

retto dal rapporto di produzione capitalistico al comunismo; egli riteneva che la base d'autogestione e di autogoverno costituita dalle classi operaie fosse intatta.

Il comunismo della *terza* transizione capitalistica è stato quello del marxismo, un *ismo* integralmente edificato fra il 1880 e il 1900 in Germania. Da tempo riteniamo che per studiare questo *ismo* la tradizione protestante tedesca, con le sue eredità di sacrificio, testimonianza, associazionismo, statalismo, negazione del libero arbitrio (libertà=coscienza della necessità), insistenza sul libero esame di un testo sottratto all'errore (bisogna interpretare la Bibbia, ma sia chiaro che la Bibbia ha sempre ragione; bisogna interpretare Marx, ma sia chiaro che Marx non sbaglia mai), eccetera, sia assolutamente decisiva. Come il capitalismo deve molto a Calvino, il marxismo deve molto a Lutero (il marxismo, *non* Marx: Marx era in origine un ebreo liberale, dunque un messianico libertario). Per questa ideologia della *terza* transizione capitalistica e della triade sindacato-partito-stato nazionale, il «socialismo» era l'organizzazione razionale della produzione dei sei giorni lavorativi della settimana, e il «comunismo» era la predica evangelica della domenica. I sermoni domenicali sul comunismo potevano così affiancarsi alla quotidiana testimonianza del militante. Questo comunismo «protestante» fu accompagnato da due varianti minori, cattolica e ortodossa: la variante cattolica (il cui massimo esempio fu a nostro avviso Palmiro Togliatti) si basava naturalmente sulla massima divisione possibile fra dirigenti cooptati e popolo fiducioso; la variante ortodossa (il cui massimo esponente fu a nostro avviso Giuseppe Stalin) si basava invece sulla tradizione cesaropapista bizantina, in cui l'imperatore era anche il capo della chiesa, e doveva pertanto occuparsi *direttamente* di ideologia religiosa. In questa storia c'è anche posto per il messianesimo ebraico, molto ben rappresentato (da Benjamin a Lukács fino a Trotzkij).

Il comunismo della *quarta* transizione capitalistica è, con ogni probabilità, un fenomeno che si costituirà progressivamente nel trentennio che intercorrerà fra il 1990 e il 2020. È sicuro che si costituirà? No, è soltanto possibile (anche se l'aggettivo migliore è forse «probabile»). Ciò che è invece *sicuro* è che non potrà

costituirsi sulla falsariga dei comunismi della prima, seconda e terza transizione capitalistica (quello della terza è stato molto «religioso» perché il capitalismo è molto religioso). Entriamo in un tempo storico dell'incertezza. Magnifico.

Conclusione

Abbiamo ripetutamente affermato che le teorie del Moderno, del Post-Moderno e della Fine della Storia sono *una sola teoria*, e lo sono perché tutte e tre hanno un solo oggetto, la comprensione della specificità del presente storico nella sua *contemporaneità*. La filosofia del Post-Moderno è d'altro canto identica con l'ideologia della Fine della Storia. La filosofia del Moderno rifiuta invece le versioni «dure» della Fine della Storia, ma ne accetta implicitamente le versioni sofisticate, che «eternizzano» il quadro formale delle oligarchie politiche del mercato capitalistico globale. L'espressione «tempo dell'incertezza» — alla fine del precedente capitolo — è idonea a connotare non tanto una generica paura del futuro (che è indubbiamente minore oggi di quanto lo sia stata in molte epoche precedenti della storia), quanto a indicare che mai come oggi si è ragionevolmente «incerti» sulla possibilità che ci possa essere in futuro quella soluzione sociale comunista che a lungo è stata creduta non solo possibile, ma addirittura sicura. In una formulazione sintetica, diremo che il tempo storico della contemporaneità è filosoficamente il tempo dell'incertezza. La filosofia comunista si è strutturata per più di cento anni come filosofia della certezza nell'avvento del comunismo; incerti erano soltanto il quando e il dove, ma certa restava la vittoria finale, il cosiddetto «sol dell'avvenire».

Per riprendere la periodizzazione proposta nell'ultimo capitolo del saggio, si era scambiata la *terza* transizione capitalistica per la fase *finale* del capitalismo stesso. Non bisogna ora cadere nello stesso errore, e dire che questa *quarta* transizione sarà *finalmente* quella definitiva. Certo, è possibile. Le analisi di Jameson e di Harvey possono farcelo legittimamente pensare, nella loro insistenza sul carattere globale e universale del rapporto di capitale. Il capitale non ha più limiti spaziali, ha sottomesso a sé ogni residuo spazio non-capitalistico del pianeta, e

non ha più limiti temporali, con l'informatizzazione spinta della produzione tipica di questa terza rivoluzione industriale. Nello stesso tempo, la «classe globale post-moderna» ha sottomesso a sé le vecchie identità borghesi e proletarie, che sopravvivono come residui storici. È stato automatizzato prima lo strumento, poi il moto, e infine il controllo, e non si vede bene che cosa si possa ancora automatizzare. Televisione, video, realtà virtuale, eccetera, sembrano aver portato all'estremo limite la distruzione delle forme di socializzazione comunitaria, che permangono in dimensioni estatiche sempre più correlate a processi di indebolimento dell'Io tradizionale (discoteche, droga giovanile-tribale, grandi concerti *rock* in stadi orientati su tribune in cui si muovono androidi, androgini, *cyborg*, donne mascoline, uomini femminili, mutanti, eccetera). Insomma, sembrerebbe che il capitalismo si stia integralmente «realizzando». Non lo crediamo. In *estensione*, ha ancora davanti a sé spazi enormi (Cina, America Latina, Africa, paesi dell'Est, Asia Centrale), che non sono soltanto spazi di povertà e sottosviluppo (secondo inveterate analisi moralistico-pauperistiche che, con la scusa di dire che il capitalismo è ingiusto, dimenticano spesso di dirci se sia anche forte oppure no), ma si configurano anche come zone di intervento imperialistico selvaggio, in cui le «forze» soggettivamente anti-imperialistiche (che lo scrivente appoggia comunque) sono però non comuniste, ma nazionaliste e fondamentaliste. In intensità esso ha ancora molti spazi della vita da sottomettere alla logica della mercificazione più spinta: sta smantellando i sistemi di *welfare* ereditati dal secondo periodo della terza transizione capitalistica in direzione di un sistema di assicurazioni estremamente personalizzato; sta sviluppando un *ecobusiness* estremamente articolato, in cui il disinquinamento potrà essere altrettanto e più redditizio della vecchia produzione inquinante; sta entrando direttamente nel mercato della «prima età», con una colonizzazione spinta del mondo ludico e fisico del bambino, e della «terza età», con la gestione sanitaria e abitativa dei vecchi, sia autosufficienti che non autosufficienti, ormai sempre più «ingestibili» dai loro familiari della «seconda età»; sta, in poche pa-

role, proseguendo quel processo di «sottomissione reale» che a suo tempo Marx ha genialmente individuato come essenziale.

Questa forza del capitalismo attuale non può essere esorcizzata. Nello stesso tempo, il capitalismo non è invincibile. E non è invincibile, a nostro avviso, non perché ci siano delle classi sociali che non potrebbe mai vincere. Non esistono classi sociali che il capitalismo non possa vincere. Esso si è mostrato capace di vincere contro la coscienza infelice della Borghesia e contro la coscienza rivoluzionaria del Proletariato. Non dimentichiamo mai che il modo di produzione capitalistico è *contemporaneamente* (un poco di logica dialettica!) l'ultimo possibile modo di produzione diviso in classi, il *primo* modo di produzione integralmente classista, e il *primo* modo di produzione senza classi. Bisogna, ovviamente, intendersi sulle parole. Il capitalismo è fortemente classista, perché in esso la divisione tra sfruttati e sfruttatori esce dalla limitazione geografica tipica delle società schiavistiche e feudali per mondializzarsi nell'intero globo terrestre. Il capitalismo è puramente classista, perché in esso non vi sono più ceti, *ordines*, caste, *Stände*, eccetera, ma solo raggruppamenti economici e sociologici flessibili e interpenetrabili. Ma il capitalismo è anche paradossalmente la prima società senza classi, perché la sua capacità di dissolvimento delle vecchie identità storiche del Proletariato e della Borghesia crea effettivamente un enorme conglomerato sociale omogeneo unificato da una sola cultura manipolativa di massa. Ci si intenda bene: il fatto che mendicanti, *homeless*, colletti blu, immigrati senza diritti, ricchi barricati nei loro quartieri difesi da *vigilantes* e cani ben addestrati, eccetera, siano divisi da differenziali di reddito e di consumi maggiori di quanto avveniva un tempo non significa che esistono ancora le «classi», perché le classi sono raggruppamenti forniti di identità collettive relativamente stabili e omogenee. Il capitalismo tende a distruggere le classi, e lo fa perché in questo modo è più forte, non più debole.

Ciò che il capitalismo non potrà mai completamente integrare, è la natura umana. Ci rendiamo conto di dire qualcosa di risibile e di scandaloso per ogni buon marxista dell'epoca della terza transizione capitalistica, ma non possiamo farci niente. Non

stiamo parlando della natura umana di Hobbes, di Rousseau e di Hume. Non stiamo parlando della natura umana come postulazione aprioristica, etologica, che dovrebbe precedere la storia. No, stiamo parlando proprio della natura umana storica, nella sua contraddittorietà autoriflessiva. Abbiamo sostenuto che il segreto del comunismo è antropologico e non sociologico, e lo ripetiamo. Se il segreto del comunismo fosse sociologico, il capitalismo avrebbe già vinto, e sarebbe la fine della storia. Ma la natura umana riserva segreti estremamente interessanti, radicati sulla natura plastica della sua autoriflessività. Fa benissimo Fukuyama a ritornare a Platone e ad Hegel. Non è colpa sua se i marxisti non capiscono che un ritorno alle fonti classiche dell'antropologia potrebbe essere la loro salvezza. Certo, non è facile orientarsi sul tema della natura umana. Bisogna evitare sia le tentazioni dell'«uomo eterno» (alla Hobbes), sia le tentazioni dell'«uomo nuovo». Non è facile tener fermo in modo conseguente al principio della storicità dalla natura umana senza cadere nella tentazione di dissolverla nichilisticamente o di irrigidirla metafisicamente. Non è facile, ma è possibile.

A fianco del tema della natura umana, si apre il problema della comunità umana. A suo tempo Hegel applicò all'amore cristiano il metodo dialettico, e dissolse questo fondamento sulla base della divisione tra filantropismo universalistico astratto ed egoismo particolaristico concreto. In modo molto simile il comunismo si è divaricato fra l'astrattezza di un orizzonte internazionalistico-cosmopolitico incapace di attingere una comunità concreta, e la concretezza di comunità ristrette di militanti e compagni che si contrapponevano fatalmente al mondo dei non-compagni. Il comunismo non può che essere comunità, ma la comunità non può veramente instaurarsi su basi organicistiche, volontaristiche, identitarie. La studio del problema del Moderno è particolarmente utile per raggiungere una chiara nozione della comunità, dal momento che il Moderno è costituzione irreversibile di individualità, e l'individualità non può, per perfezionarsi, ritornare a un inesistente stato perfetto originario. La perfezione non sta né nell'Origine né nella Fine (il primo teorico della Fine della Storia, il padre della Chiesa Origene, che visse

nel III secolo d.C., scrisse: «La fine del mondo è prova che tutte le cose sono giunte alla piena realizzazione»). La dialettica dell'astratto e del concreto deve allora essere applicata al rapporto fra l'orizzonte generale della comunità comunista mondiale, inevitabilmente astratta, e la costituzione di comunità comuniste particolari.

Per finire, ci si può chiedere se a breve termine ci siano reali possibilità di «svolta antropologica» reale. A nostro avviso non bisogna farsi troppe illusioni. La vecchia sintesi filosofica comunista è simile, per alcuni versi, alla teoria della terra piatta. Come è noto, la terra è rotonda, e non piatta, ma per andare da Milano a Torino è sufficiente pensare che sia piatta, anche perché la consapevolezza della sua eventuale rotondità non farebbe che spaventare e rendere diffidente l'eventuale viaggiatore, che potrebbe pensare di cadere nel vuoto fra Novara e Vercelli. La conoscenza della rotondità della terra diventa *utile* soltanto quanto si decide di fare il giro del mondo. Prima di allora è molto probabile che chi sostiene la rotondità, venga preso per un pazzo rompiscatole.

Siamo quasi sicuri che questo libro non cadrà mai fra le mani degli «uomini pratici» che credono di «dirigere» le lotte politiche e sindacali in nome del «comunismo». Costoro si fermano molto raramente a riflettere sulle dimensioni strategiche del loro agire, perché se lo facessero finirebbero come quel millepiedi di cui parla il testo di filosofia cinese *Chuang Tseu*, che quando gli fu chiesto come faceva a mettere l'uno davanti all'altro i suoi mille piedi senza confondersi ed inciampare, si rovesciò a terra e non si mosse più: esso agiva senza riflettere, e non appena gli si chiese di riflettere s'arrestò per sempre. Nell'eventualità remota che questo libro cada nelle mani di una di queste persone, siamo certi che non potrà trovare queste riflessioni utili al suo agire politico quotidiano, e se ne ritrarrà infastidito. Vi è naturalmente una ragione ben precisa. Le organizzazioni politiche comuniste della *terza* transizione capitalistica si sono dotate di un codice genetico basato sulla certezza dell'avvento progressivo del comunismo, e sono letteralmente incapaci di mettere veramente in discussione questa certezza. È questa fede a nutrire non solo la

militanza, ma anche il loro monopolio della rappresentanza. Essi non si pongono problemi di orientamento strategico, perché pensano che la storia li risolverà per conto suo. Come i capitalisti hanno posto la loro Divinità nell'Economia, essi l'hanno posta nella Storia.

Se però siamo moderatamente ottimisti (anche se non nel breve periodo), ciò avviene perché se il ceto politico è incorreggibile, al di là di esso vi sono grandi potenzialità culturali e umane di giovani e di meno giovani che, ignorati dai media e dal rumore di fondo, si pongono a modo loro, talvolta in modo ancora incerto e confuso, la questione del comunismo nelle nuove condizioni storiche del tempo dell'incertezza. Certo, si perderanno anni e forse decenni, anche perché tutto l'*establishment* snob «di sinistra» farà muro. Ma l'esito è probabile: *ogni* transizione capitalistica si è sempre prima o poi dotata del *suo* comunismo.

Nota bibliografica generale

Questo saggio è composto di due parti, che hanno entrambe una genesi precisa. Chi scrive ha elaborato fra il 1991 e il 1992 una trilogia filosofica, costruita sull'ipotesi che occorresse prima diagnosticare il nichilismo insinuatosi nel comunismo moderno (cfr. *Il Convitato di Pietra*), definire poi l'universalismo comunista fuori da miti sociologici illusori (cfr. *Il Pianeta Rosso*), e riconoscere infine l'individualità moderna come unica portatrice dell'orizzonte comunista della storia (cfr. *L'Assalto al Cielo*). Nello stesso tempo, si è ritenuto necessario prendere definitivamente congedo dalla tradizione del marxismo italiano, considerata nel suo insieme irriformabile (cfr. *Ideologia italiana*). Nel maggio 1992, a Parigi, dopo un ampio confronto con altri filosofi comunisti, lo scrivente ha maturato la convinzione che questo stesso programma di rinnovamento integrale potesse essere affrontato sulla base di un principio *unico*, inevitabilmente più *radicale* di quello che ha ispirato la trilogia. In breve, sulla base dell'ipotesi che quasi tutta la tradizione marxista, comprendendo in essa lo stesso Marx, si è basata sulla premessa della *necessità storica del comunismo* come fine della storia e come coronamento della modernità (e questo *anche* in chi lascia spazio alla categoria della «possibilità», come Gramsci, Rosa Luxemburg e i neo-kantiani), mentre bisognava riformulare tutto sulla base del principio dell'*incertezza*, che significa della non-sicurezza dell'esito finale.

La prima parte di questo saggio è l'esito pratico dello svolgimento di questo principio. È questa la ragione per cui praticamente tutta la terminologia marxista tradizionale è stata riformulata, ridefinita, contestata. Fra il giugno-luglio 1992 e il gennaio 1993, ad Atene, lo scrivente è stato coinvolto in un programma sistematico di scelta e traduzione in lingua greca di saggi sul Moderno, il Post-Moderno e la Fine della Storia pubblica-

ti originariamente in lingua francese, inglese e tedesca. Durante il lavoro di analisi, lettura e critica di questi testi è emerso chiaramente che esisteva una stretta connessione fra una riformulazione della filosofia comunista sulla base della consapevolezza del tempo dell'incertezza e l'analisi del tempo presente che inevitabilmente derivava dalla discussione sulla modernità, la postmodernità e la fine della storia. La seconda parte di questo saggio è il prodotto di questa analisi. Il lavoro completo è stato dunque concepito fra il maggio 1992 e il gennaio 1993, e scritto dopo questa data. La bibliografia qui richiamata *non* sarà pertanto un elenco di libri che toccano questi argomenti, ma *unicamente* la segnalazione di testi effettivamente letti o in qualche modo citati. Ci è sembrato giusto aggiungere anche testi poco noti, poco reperibili e inediti, se però essi sono stati praticamente usati dallo scrivente. Ci spiace se i testi italiani sono pochi, ma non è colpa nostra. Da tempo non leggiamo quasi più nulla di autori italiani. Non abbiamo scelto l'isolamento. Ci è stato imposto da una situazione di generale chiusura e conformismo.

Dal punto di vista bibliografico, ci siamo orientati con l'aiuto di due tesi di dottorato discusse a Parigi (sotto la direzione dell'amico Georges Labica): in primo luogo lo studio di Stathis Kouvélakis, *Le concept d'individualité intégrale chez Marx*, che ha il merito di relazionare dialetticamente l'emergere dell'individualità con il processo di produzione capitalistico (laddove in generale i due aspetti non vengono quasi mai collegati); e soprattutto l'ottimo lavoro di Michel Vakaloulis, *Modernité avancée et modernisation post-moderne*, fondato sull'analisi delle rappresentazioni ideologiche con cui l'attuale capitalismo descrive sé stesso. Si tratta di due giovani marxisti indipendenti che, nella città di Sartre e di Althusser, cominciano a mettere le basi della teoria comunista del futuro.

A proposito del Moderno ci siamo riferiti soprattutto a tre testi di Habermas: *Moderno, Postmoderno e neoconservatorismo*, in «Alfabeta», n. 22, 1981; *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986; *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari 1987. Non ci sembra che le posizioni dell'ultimo Habermas siano cambiate. Semmai, dopo il 1989, si è radicalizzato il suo convin-

cimento della sostanziale insuperabilità del capitalismo democratico.

Per il Post-Moderno abbiamo preso come pietra di paragone due testi molto noti di Lyotard; *La condizione postmoderna*, Milano 1987; *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano 1987. Secondo la nostra interpretazione, il Post-Moderno lyotardiano, insieme con la distinta versione alla Baudrillard, ha come genesi la dissoluzione dialettica dell'operaismo consiliare e del situazionismo francesi; si veda R. Gombin, *Les origines du gauchisme*, Paris 1971. Si veda anche H. Meschonnic, *Modernité-Modernité*, Paris 1988. Il riferimento a Berman è tratto da un libro che ci piace sempre di più man mano che lo rileggiamo (cfr. M. Berman, *L'esperienza della modernità*, Bologna 1985).

Fondamentale è il libro di D. Harvey, *The condition of Postmodernity*, Cambridge-USA 1990. È a nostro avviso assolutamente splendida l'analisi che Harvey fa della logica dei mutamenti culturali e soprattutto della percezione spaziale nel moderno capitalismo. Da affiancargli ovviamente è il grande testo di F. Jameson, *Postmodernism, or The cultural logic of late capitalism*, Duke Un.-USA 1991. Per chi scrive Jameson è un autore che si avvicina al livello di un Benjamin e di un Adorno, e crediamo che non sia necessario aggiungere molto di più. Abbiamo utilizzato anche il saggio di P. Anderson, *Modernity and Revolution*, in «New Left Review», n. 144, 1984.

Sulla Fine della Storia ci siamo basati sul lungo saggio di P. Anderson, *The Ends of History* (cfr. *A zone of engagement*, New York-London 1992, pp. 279-375). Anderson coglie con grande acutezza i rapporti fra Hegel, Cournot, Kojève, Gehlen e Fukuyama, e insiste molto correttamente sugli aspetti antropologici (desiderio e riconoscimento) dell'approccio di Fukuyama, generalmente trascurati dagli ammiratori e dai detrattori di quest'ultimo (cfr. F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano 1991). Per un corretto inquadramento di Fukuyama nel contesto delle sue fonti teoriche principali, si veda l'agile studio di G. Paraboschi, *Leo Strauss e la Destra americana*, Roma 1993).

Il testo di J. Bidet *Théorie de la Modernité*, Paris 1990, deve essere considerato come la prima risposta complessiva di parte

«marxista» ad Habermas, ritenuto conciliabile con la teoria contrattualistica della giustizia di Rawls. Esso non ci convince del tutto, mentre la sua lettura ci ha influenzato per quanto concerne il rapporto fra comunismo e mercato: in effetti, non riusciamo a immaginare la fine integrale del mercato, anche se riteniamo scorretta la sua connotazione in termini di «struttura della modernità». A proposito della critica relativistica di Rorty ad Habermas si veda R. Rorty, *Habermas, Lyotard ed il Post-Moderno*, in «Lettera Internazionale«, n. 8, 1986.

Fra i vari critici del progresso abbiamo privilegiato G. Anders, per la sua curiosa ma efficace nozione di «antiquatezza», che rovescia in modo brechtiano le abitudini consolidate che vedono il tempo come uno spazio avanti-indietro (cfr. *L'uomo è antiquato*, Torino, 1992). Un altro efficacissimo critico del progresso (e critico dei luoghi comuni della «sinistra») è uno dei nostri saggisti preferiti, Christopher Lasch (cfr. *Il paradiso in terra*, Milano 1992).

Sugli aspetti estetici della modernità ci siamo ispirati alle considerazioni di J. Clair, *Critica della modernità*, Torino 1984. Sui suoi aspetti tecnologici e politici abbiamo privilegiato A. Bihr, *Du grand soir à l'alternative. Le mouvement ouvrier européen en crise*, Paris 1991. Sugli aspetti epistemologici ci siamo riferiti alle tesi di F. Jacob (citate da un numero della «Talpa» del quotidiano «Il Manifesto» del 13.2.1991: più in generale l'inserto culturale «La Talpa», purtroppo non più pubblicato, è stato forse l'unica sede in lingua italiana in cui sono stati discussi sistematicamente i temi del moderno e del post-moderno).

Per la definizione di «capitalismo» ci siamo ispirati a due testi poco noti di B. Bongiovanni (voce «Capitalismo» in «Azimut», n. 21/22, anno V), e di M. Carmagnani (voce: «Che cos'è il capitalismo», in *Il Materiale e l'Immaginario*, VI, Torino 1981). Sul bilancio dell'esperienza storica dell'URSS si veda E.H. Carr, *La rivoluzione russa*, Torino 1980. A proposito della (inesistenza) della democrazia nel capitalismo non abbiamo fatto altro che ripetere ciò che da mille pulpiti politologi come Schumpeter, Dahl, eccetera, dicono continuamente, con la differenza che essi usano sempre il termine «democrazia oligarchica», che ci sem-

bra fuorviante. È meglio essere chiari: nel capitalismo non ci può essere nessuna democrazia, se non a livello locale nella forma di imposizione fiscale controllata dai cittadini elettori (e allora la democrazia è l'incubo urbano americano, in cui si va da quartieri «democratici» di superricchi a quartieri fatiscenti di morti di fame anch'essi pienamente «democratici»).

Le nozioni applicate alla storia del marxismo (formazione ideologica, marxismo volgare, eccetera) sono state elaborate a Parigi verso la fine degli anni Settanta in una congiuntura storica molto particolare (rivista «Communisme», dissoluzione del maoismo francese, eccetera). La fonte diretta della tesi della (mancata) socializzazione capitalistica del lavoro è l'opera di Gianfranco La Grassa, e anche la conoscenza delle tesi (in proposito opposte) di Gianfranco Pala e di Antonio Negri.

Oltre a molti autori qui citati, amici dello scrivente, si ringraziano ancora gli editori Antonio e Maria Teresa Vangelista, Giorgio Riolo, Nikos Papageorgiou, Anghelos Elefantis, Savvas Michael-Matsas, e tutti coloro con cui abbiamo potuto confrontare le nostre tesi sulla necessità di una radicale riforma della filosofia comunista, sul moderno, il post-moderno e la fine della storia.

Indice dei nomi

Indice